Library
of
IRA MAURICE PRICE
University of Chicago
1892 - 1925

The University of Chicago
Library

Bequest of
Professor Ira Maurice Price
Member of the Faculty of
The Department of Oriental Languages
and Literatures
1892–1925

Die Entstehung

des

Alttestamentlichen Kanons.

Historisch-kritische Untersuchung

von

Dr. G. Wildeboer,

ord. Professor der Theologie zu Groningen.

Gotha.

Friedrich Andreas Perthes.

1891.

BS 1142
.W674

Μεγάλη ἡ ἀλήθεια καὶ ὑπερισχύει
3. Esra 4, 41.

Ira M. Price Collection

1522897

Vorwort für die deutsche Ausgabe.

Als ich mich im vorigen Jahre zur Herausgabe einer Untersuchung über die Entstehung des alttestamentlichen Kanons entschlofs, glaubte ich damit einem wirklichen Bedürfnisse entgegenzukommen.

Darin habe ich mich nicht getäuscht. Die erste holländische Auflage war innerhalb Jahresfrist beinahe vergriffen, und seitens hochverehrter Fachgenossen ist dem Werkchen eine günstige Beurteilung zuteil geworden.

In „*The Academy*“ vom *25. Jan. 1890* spricht Herr Prof. T. K. Cheyne den Wunsch aus, dafs meine Arbeit durch Übersetzung auch in England mehr bekannt werden möge; auch ein belgischer Rezensent (Herr E. Jacquier in der *Revue d'Écriture Sainte*) bedauerte,

dafs die Ausgabe in holländischer Sprache nur einen beschränkten Leserkreis finden konnte. Eine deutsche Übersetzung meiner Arbeit erschien mir deshalb wünschenswert.

Die Verlagsbuchhandlung des Herrn F. A. Perthes in Gotha erklärte sich zur Herausgabe bereit. In Herrn Dr. F. Risch, Pfarrer zu Heuchelheim bei Landau, fand ich einen Übersetzer, wie ich ihn mir nicht besser wünschen konnte. Diesem jungen Gelehrten, der durch ein dreijähriges Studium an der Universität zu Utrecht mit der holländischen Sprache gut bekannt geworden ist, bin ich für die genaue und sorgfältige Arbeit zu grofsem Danke verpflichtet.

Die Übersetzung ist nach einem von mir vervollständigten und verbesserten Exemplare der holländischen Ausgabe angefertigt worden, so dafs die deutsche als eine zweite vermehrte und verbesserte Auflage meines Buches gelten kann.

Dafs die Übersetzung etwas später erschienen ist, als ich gehofft hatte, hat doch auch den Vorteil gebracht, dafs ich nun auch das Neueste, was über den Kanon geschrieben ist, berücksichtigen konnte.

Meinen Rezensenten danke ich für ihre Bemerkungen, welche zum Teil zu Verbesserungen geführt

haben, zum Teil mir Gelegenheit boten, mich über einige Fragepunkte eingehender auszusprechen.

Endlich spreche ich meinen Rezensenten auch für ihre freundliche Beurteilung der holländischen Ausgabe Dank aus und hoffe durch meine Arbeit, die jetzt weiteren Kreisen zugänglich gemacht ist, etwas zum richtigeren Verständnis des Alten Testamentes in seiner geschichtlichen Bedeutung beizutragen.

Groningen, Dez. 1890.

G. Wildeboer.

Vorrede zur holländischen Ausgabe.

Durch die Ausgabe dieser Untersuchung über die Entstehung des alttestamentlichen Kanons hofft der Verfasser einigermaſsen einem Bedürfnis entgegenzukommen. Es ist natürlich schon viel über diesen Kanon geschrieben. Die Litteraturangabe am Schlusse des Artikels „Kanon" von Strack in Herzogs *Real-Encyklopädie* kann dies bezeugen, und jede sogenannte „Einleitung" enthält etwas darüber. Um aus vielem Guten nur das Beste zu nennen, so verweise ich auf den dritten Teil von Professor Kuenens: *Historisch Kritisch Onderzoek naar het Ontstaan en de Verzameling van de Boeken des O. V., Leiden, 1865.* Was hier auf Seite 394—450 (1. Ausg.) geboten wird, ist beinah vollständig, und es bedarf wahrlich keiner Versicherung,

dafs die Materialien daselbst sorgfältig geprüft und nach ihrem Wert und Unwert ins Licht gestellt sind.

Doch glaubte ich etwas mehr und etwas anderes geben zu müssen. Etwas *mehr*, weil, wie sich von selbst versteht, im Jahre 1889, also fast ein viertel Jahrhundert nach Kuenens vortrefflicher Arbeit mehr darüber gesagt werden kann. Aber meine Absicht war, auch etwas *anderes* dem Publikum vorzulegen. Ich habe dabei nicht Differenzpunkte von mehr oder weniger Bedeutung im Auge, sondern eine andere Anlage des Werkes. Ich habe zu einer haltbaren Vorstellung von der Geschichte der Kanonisation zu kommen gesucht und dabei mein Augenmerk gerichtet auf die Ursachen und Beweggründe *). Was sonst in einer sogenannten „Einleitung“ nicht an seinem Platze wäre, konnte von mir unbedenklich aufgenommen werden. Diesem Umstande verdanken Paragraphen wie der achte, über den *Begriff der Kanonicität in den jüdischen Schulen*

*) Es ist selbstverständlich — und die folgenden Paragraphen mögen beweisen warum — dafs ich nicht mit Geiger übereinstimme, wenn er schreibt (*Nachgelassene Schriften, Berlin, 1876, IV, S. 17*): „So ist die ganze weit ausgesponnene Untersuchung über den Kanon und die kritischen Resultate, die man daran knüpfte, ein Schaumgebilde.“ Vorausgesetzt, dafs man das historische Material recht betrachtet, so glaube ich, dafs es uns dazu führt, uns eine Vorstellung von der Geschichte zu bilden, die unsere Wifsbegierde grofsenteils befriedigt.

und der zwölfte ihren Ursprung. Auch noch andern Stoff nahm ich auf und vor allem den Paragraph über *die Berichte im Neuen Testament* (§ 5) behandelte ich mit einiger Ausführlichkeit. Doch mein Büchlein mag in dieser Beziehung für sich selbst sprechen.

Es kam mir wünschenswert vor, dafs ein Buch von nicht allzu grofsem Umfang über die Entstehung des alttestamentlichen Kanons erschiene. Ich hoffe, es wird sich den Studenten als eine klare Anleitung für ihre Studien bewähren, eine Anleitung, die sie zugleich anspornt, etwas tiefer einzudringen in die Geschichte der Entstehung der biblischen Bücher. Denn überall wird man erfahren, wie sowohl die äufsere als die innere Geschichte des Kanons damit zusammenhängt.

Aber ich wünsche mein Buch auch in den Händen derer, welche die Universität schon verlassen haben. Denn vielen würde es ihre kostbare Zeit zu sehr in Anspruch nehmen, wenn sie den isagogischen Studien über den Pentateuch und die anderen Bücher des A. T. auch nur folgen wollten. Dagegen ein Buch von noch nicht ganz 150 Seiten kann man noch gut studieren. Und nur eine klare Einsicht in die Art und Weise, wie die Bücher des A. T. gesammelt worden

sind, gibt uns eine feste Grundlage für eine gesunde Anschauung von der Bibel.

Ich weiſs, daſs dies Buch viele Wahrheiten enthält, die vielen, sogar unter den Theologen, wenig angenehm sind. Was ich von solchen erwarte? Laſst es mich lieber nicht aussprechen, sondern nur sagen, was ich von ihnen hoffe. Ich hoffe, daſs sie solche Ansichten, wie ich sie hier veröffentliche, ernstlich prüfen und, wenn sie es für ihre Pflicht halten, mit sachlichen Gründen widerlegen werden.

Und dann, was man auch thue oder lasse, ich glaube noch immer mit dem Schreiber von *3 Esra,* was er Serubbabel vor dem Könige Darius erklären läſst (Kap. 3, 12): „Über alles siegt die Wahrheit“. Und das Volkswort (3 Esra 4, 41), seitdem ein geflügeltes Wort, bleibt in Kraft: „Groſs ist die Wahrheit und sie behält den Sieg.“

Groningen, 11. Mai 1889.

G. Wildeboer.

Inhalt.

Einleitung.

Eine genaue Untersuchung über die Geschichte der Sammlung der Bücher des Alten Bundes und über die Bedeutung, die demnach dem Worte „kanonisch" in der jüdischen Synagoge gegeben werden mufs, ist auch für den christlichen Theologen sehr wichtig und nichts weniger als überflüssig.

Nicht überflüssig; denn die christliche Kirche hat sich ja fortwährend, bald mehr bald weniger, am Gängelband der jüdischen Gelehrten leiten lassen, und vor allem die protestantischen Theologen haben gemeint, so den sichersten Weg einzuschlagen [1]).

Dabei ist solche Untersuchung auch höchst wichtig. Setzt uns doch eine klare Einsicht in die Art und Weise, wie die Bücher des Alten Bundes ihr kanonisches Ansehen in der Synagoge erlangt haben, in den Stand, den von den Schriftgelehrten angelegten Mafsstab nach seinem wahren Wert zu schätzen und uns so frei zu machen von der jüdischen Tradition, welche im Grunde

1

genommen in direktem Gegensatze zur christlichen Anschauung vom Alten Testament steht [2]).

1) Es kann auffallend erscheinen, dafs kein ökumenisches Konzil der alten Kirche die Frage entschieden hat, welche Bücher des Alten Bundes von den Christen für kanonisch gehalten werden sollten. Während die Kirche in ihrer Gesamtheit nach schwerem Streit wohl ihr Urteil über die Trinität, die Christologie und die Soteriologie festgestellt hat, hat sie sich inbetreff des Kanons und der Inspiration nicht ausgesprochen. Das erste ökumenische Konzil, das über die Kanonicität der Bücher des Alten Bundes ein Urteil fällte, war das Konzil von Trident (1546); aber dies war nicht mehr eine allgemeine Kirchenversammlung der ganzen Christenheit.

In der morgenländischen Kirche war man, besonders seit der Arbeit des Origenes, geneigt, den jüdischen Schulen zu folgen. Im Abendland wurde der Einflufs des Hieronymus verdrängt durch Augustinus. Die Befolgung der „consuetudo ecclesiae“ brachte das Abendland allmählich zur Einsicht, dafs die christliche Kirche einen andern Kanon besitze als die Synagoge (siehe Diestel, *Gesch. d. A. T. in der Christl. Kirche, Jena, 1869, S. 69 f.).*

Mit der Reformation wurde dies anders. Es lag in ihrem Prinzip (dem Zurückgehen auf die Heilige Schrift), dafs sie über die ursprüngliche Gestalt der Bibel Untersuchung anstellte. Bei dieser Untersuchung liefsen die Protestanten sich von den jüdischen Gelehrten ihrer Zeit leiten. So bekam die Tradition Einflufs, wie sie Elias Levita in der dritten Vorrede seines vielgelesenen Buches *Masoreth hammasoreth* (1538 verfafst, deutsche Übersetzung von Semler, 1772) darlegte, und wie sie wohl von den meisten jüdischen Gelehrten des Mittelalters angenommen wurde; wenigstens Rabbi David Kimchi († 1240) scheint dieser Meinung bereits zugethan zu sein. (Herzogs *Real-Encyclopädie, 2. Ausg., Bd. VII, Art. Kanon, S. 416.)*

Da nun einmal die christliche Kirche die Tradition der Juden mehr oder weniger in ihrer Gesamtheit herübergenommen hat, ist es wohl geraten, diese Überlieferung aus der Nähe zu betrachten und an sicher bezeugten historischen Daten zu prüfen. Dazu dient unsere Untersuchung.

2) In unserer Untersuchung wird es sich zeigen, dafs der von den jüdischen Schriftgelehrten angelegte Mafsstab niemals von christlichen Theologen würde angewendet sein. Warum ein derartiger in unsern Augen verkehrter Mafsstab nicht mehr Ubel angerichtet hat, so dafs die christliche Kirche im allgemeinen nicht nötig hatte, hierin von der Synagoge abzuweichen, wird sich nachher deutlich zeigen. Darauf sei vorläufig aufmerksam gemacht, dafs die ganze Anschauung der jüdischen Theologen vom Gesetz und seiner ganz einzigen Bedeutung durchaus nicht mit dem übereinstimmt, was die christliche Kirche auf Grund der Unterweisung des Apostels Paulus in dem Alten Testament zu sehen sich gewöhnt hat.

Mit grofsem Recht kann man die Geschichte der *Sammlung* der Bücher des Alten Bundes als eine Fortsetzung der Geschichte des *Entstehens* dieser Bücher betrachten. Manchmal setzt unsere Untersuchung gewisse Resultate der historischen Kritik über den Ursprung der alttestamentlichen Schriften voraus. Doch ist unsere Untersuchung im ganzen genommen nicht darauf basiert. Und die Argumente, welche wir den Resultaten der historischen Kritik über die Entstehung dieser Bücher entlehnen, erhalten von anderer Seite so viel Licht und Bestätigung, dafs die Sicherheit unserer Argumentation durch sie nicht viel gewinnen oder verlieren kann [3]). Es besteht also durchaus kein Grund

dagegen, die Untersuchung über die Geschichte der Kanonisation der alttestamentlichen Bücher getrennt für sich vorzunehmen.

3) So werden wir z. B. dem späten Ursprung des Buches *Daniel* in seiner gegenwärtigen Gestalt (circa 165 v. Chr.) das eine und andere betreffs der Kanonisation der zweiten Abteilung der alttestamentlichen Schriften, und dem späten Ursprung der Bücher der *Chronica* (circa 250 v. Chr.) leicht ein Argument für die Heiligerklärung der dritten Abteilung entlehnen. Doch wird man einsehen, dafs unsere Zeitbestimmung für die Kanonisation der zweiten Abteilung noch auf anderen Gründen ruht und dafs die Stellung von *Daniel* in der dritten Abteilung selbst schon Zeugnis für seinen späten Ursprung ablegt. So steht es auch mit den Büchern der *Chronica.*

Angabe der Litteratur über unsern Gegenstand kann man finden unter Art. *Kanon* in Herzogs *R. E².*, *S. 450.* Dazu füge man: H. Graetz, *Kohélet, oder der Salom. Prediger, Leipzig, 1871, Anhang I, der alttest. Kanon und sein Abschlufs*, *S. 147—173*, J. S. Bloch, *Stud. z. Gesch. d. Samml. der althebr. Lit., Breslau, 1876*, Fr. Buhl, *Kanon und Text des Alten Testaments, Leipzig, 1891* und vor allem lese man: *The old Testament in the Jewish Church, Twelve lectures on biblical criticism, by* W. Robertson Smith, M. A., *Edinburgh, 1881*, von dem besonders der zweite Teil der 5. und die 6. Vorlesung in Betracht kommen. Zur Kenntnis der Geschichte des nachexilischen Judentums lese man: Prof. Dr. E. Schürer, *Gesch. d. Jüd. Volkes im Zeitalter J. C., Leipzig*, *1886—1890* und Prof. Dr. H. Oort, *De laatste Eeuwen van Israël's volksbestaan, 2 Tle., s'Gravenhage, 1877.*

§ 1.

Die Teile des alttestamentlichen Kanons.

Für die Gesamtheit der Bücher des Alten Testamentes besteht kein besonderer Name. Früher gebrauchte man sehr allgemeine Ausdrücke z. B. „die Schrift“ [1]) oder nannte das Ganze „das Gesetz“ nach dem grundlegenden Charakter der Thora [2]). Später kamen figürliche Namen [3]) und auch ein Kunstausdruck [4]) in Gebrauch. Die christliche Benennung „Altes Testament“ ist durch den Text der Vulgata in 2 Kor. 3, 14 in bleibenden Gebrauch gekommen [5]).

1) מִקְרָא (Neh. 8, 8) wird die H. S. vielfach genannt, besonders im Gegensatz zur Mischna und zum Thalmud. Auch die „24“ sc. Bücher. Ferner כִּתְבֵי הַקֹּדֶשׁ, הַכָּתוּב u. s. w. Im N. T. *ἡ γραφή, αἱ γραφαί.*

2) Es ist nicht ohne Bedeutung, wie sich nachher zeigen wird, daſs das ganze A. T. als תורה *(Sanhedrin fol. 91b)*, auch im N. T. als *ὁ νόμος* citiert wird, Joh. 10, 34; 12, 34; 15, 25. 1 Kor. 14, 21.

3) Als figürlichen Ausdruck haben wir anzuführen den Namen מקדשיה *(Mikdaschja, d. h. Heiligtum Jahves)*, welcher bereits

in einer Unterschrift eines Bibelmanuskriptes vom Jahre 1486 vorkommt (Herzogs *R. E*[2]. Art. *Kanon, Bd. VII, S. 439*).

4) In der Masora findet man sehr oft den Namen תנך als Abkürzung der Namen der drei Abteilungen des A. T.: תורה, נביאים, כתובים.

5) ἡ παλαιὰ διαθήκη ist hier falsch mit „Altes *Testament*" übersetzt. Denn διαθήκη ist die Übersetzung des hebräischen ברית. Man thut also besser, διαθήκη mit *Bund* zu übersetzen aufser Hebr. 9, 15—17 und vielleicht Gal. 3, 17. Wohl haben die Dolmetscher der LXX, deren Sprachgebrauch die neutestamentlichen Schriftsteller folgen, nicht ganz mit Unrecht bei der Übersetzung von ברית dem Ausdruck διαθήκη den Vorzug gegeben vor συνθήκη, um dadurch anzudeuten, dafs nicht das Gegenseitige im hebräischen Wort im Vordergrund stehe, sondern dafs der Bund eine Veranstaltung Gottes ist. Will man sich jedoch hierin an die alexandrinische exegetische Tradition halten, dann mufs man διαθήκη durch *statutum* wiedergeben und blofs an statutum *ultimum* Hebr. 9, 15—17 und vielleicht Gal. 3, 17 denken. In der lateinischen Christenheit wurde διαθήκη schon frühe durch *testamentum* übersetzt. Aber Tertullian sträubte sich dagegen und suchte einer anderen Übersetzung durch *instrumentum* das Bürgerrecht zu verschaffen. Ganz ohne Erfolg ist dies Bestreben des Kirchenvaters nicht geblieben, aber endlich hat die weniger genaue populäre Benennung die Oberhand gewonnen und ist durch die Vulgata bleibend sanktioniert worden. Eigentümlich ist es, dafs schon Tertullian selbst in der Bibelübersetzung das populäre Wort beibehielt. Siehe hierüber Näheres bei Prof. Theod. Zahn, *Gesch. d. Neutest. Kanons, Erlangen, 1888, I, 105 ff.*

Das Alte Testament besteht aus drei Abteilungen oder Schichten: תורה, נביאים und כתובים. Die *Thora* wird eingeteilt in חמשה חומשי התורה „die fünf Fünftel des Gesetzes"; jedes der fünf Bücher trägt seinen Namen nach dem

Anfangswort oder den Anfangsworten, während unsere Benennungen entweder der griechischen Übersetzung der LXX durch Vermittelelung der Vulgata *(Genesis, Exodus, Deuteronomium)* oder der Vulgata allein *(Leviticus, Numeri)* entlehnt sind [6]). Die *Nebiim* werden eingeteilt 1° in נביאים ראשונים, prophetae priores *(Josua, Richter, Samuel* und *Könige)* und 2° in נביאים אחרונים, prophetae posteriores. Bei diesen unterschied man wieder a) נ״ גדולים *(Jesaia, Jeremia, Ezechiel)* und b) נ״ קטנים, welche nach der Unterschrift bei Maleachi, die bei den andern fehlt, zusammen ein Buch ausmachen, שנים עשר (oder Aramäisch) תרי עשר oder תְּרֵיסַר τὸ δωδεκαπρόφητον [7]). Die *Kethubim* bestehn a) aus den Büchern אמ״ת *(Psalmen, Sprüche, Hiob)*, b) aus חמש מגלות, „den fünf Rollen" *(Hoheslied, Ruth, Klagelieder, Prediger, Esther)*, c) aus *Daniel, Esra, Nehemia* und *Chronica* [8]).

6) In den Handschriften, aus denen dies in unsere gedruckten Ausgaben des masorethischen Textes übergegangen ist, wird die Thora zum Zwecke der Vorlesung in der Synagoge in *Paraschen* (פרשה) verteilt. Deren giebt es jetzt drei Arten: kleine, gröfsere und gröfste. Die *kleinen Paraschen*, 375 an Zahl, werden angezeigt durch ein ס (d. i. סתומה oder סמוכה, *geschlossen*, sc. Zeile). Man liefs vor und nach dem ס einen Platz von drei Buchstaben frei, aber weiterhin konnte die Zeile vollgeschrieben (geschlossen) werden. Die *gröfseren Paraschen*, 282 an Zahl, werden durch ein פ (d. i. פתוחה *offen* sc. Zeile) angedeutet. Vor und nach dem פ wurde ein Platz von neun Buchstaben offen gelassen und immer mit einer neuen (offenen) Zeile begonnen. Die *gröfsten Paraschen*, 54 an Zahl, werden durch פפפ angegeben, wenn sie mit einem פ, und durch ססס angedeutet, wenn sie mit einem ס zusammenfallen. Diese gröfsten Paraschen sind in unseren Ausgaben auch mit Ziffern numeriert von 1—54. 35 mal fallen

sie mit einem פ zusammen und sind dann durch פפפ angedeutet, und 13 mal treffen sie mit einem ס zusammen und werden dann durch ססס angezeigt. Aufserdem beginnt zugleich mit dem Anfang eines Buches eine neue Parasche und in Gen. 47, 28 fiel die Einteilung weder mit einem ס noch mit einem פ zusammen und ist nur die Ziffer angegeben.

Von den späteren Abschreibern sind diese Regeln nicht immer beachtet worden; daher kommt es, dafs man in unseren gedruckten Ausgaben nicht immer einen Platz von drei Buchstaben vor und nach ס oder von neun Buchstaben vor und nach פ antrifft. Die Einteilung in 54 Paraschen ist babylonischen Ursprungs und zur Vorlesung im Kreislauf eines Jahres bestimmt. Die erste Parasche wird auf den Sabbath nach dem Laubhüttenfest gelesen und die letzte auf den Schlufstag des folgenden Laubhüttenfestes (23. Tischri). Dieser Tag heifst denn auch *Freudentag des Gesetzes,* oder *Thorafest.* (Zunz, *Die gottesd. Vorträge d. Juden, Berlin, 1832, S. 4*).

7) In Übereinstimmung mit den 54 grofsen Paraschen des Gesetzes sind 54 Stücke aus den Nebiim ausgewählt, die nach der Ansicht der jüdischen Gelehrten in Beziehung zueinander stehen. Sie heifsen הפטרות. Nachdem ein Abschnitt aus der Thora in der Synagoge gelesen war, machte man, sicher bereits seit der Makkabäerzeit, wenn nicht früher, den Schlufs mit dem Lesen eines Stückes aus den Propheten, הפטיר בנביא. So wird z. B. bei der Parasche „Bereschith“ (Gen. 1, 1—6, 9) Jes. 42, 5 — 43, 11 und bei der Parasche „Noah“ (Gen. 6, 9 — C. 11) Jes. 54, 1—10 gelesen. In den Tagen Jesu las man in der Synagoge auch aus den Propheten (Luk. 4, 16. 17. Apg. 13, 15. 17). Das Gesetz war damals in 154 Paraschen eingeteilt zu dem Zweck, es in drei Jahren durchzulesen. Damit stimmt die Einteilung des Pentateuchs in 153 Sedarim in den rabbinischen Bibeln oder in 175 Paraschen nach dem jerusalemischen Talmud überein, um das Gesetz in 3 oder 3½ Jahren durchzulesen. (Zunz, *Die gottesd. Vortr., S. 3*). Was die Propheten anlangt, so scheint es, dafs in

den Tagen Jesu derjenige, der vorlas, selbst einen Abschnitt auswählte. Als Ausgangspunkt für eine nähere Zeitbestimmung in Jesu Leben kann demnach Luk. 4, 16. 17 nicht gebraucht werden. Die Worte ἐν Ἡλίᾳ in Röm 11, 2 deuten wahrscheinlich keine *feststehende* Haphtara an, aber sie weisen doch auf das hohe Alter der Gewohnheit hin, eine Perikope nach der Hauptperson oder einem Hauptmoment der Erzählung zu benennen. So verhält es sich wahrscheinlich auch mit den Worten ἐπὶ τοῦ Ἀβιάθαρ in Mark. 2, 26, während ἐπὶ τοῦ βάτου in Mark. 12, 26 eine Andeutung von einer der 154 oder 175 Paraschen sein kann, in die das Gesetz ungefähr um das erste Jahrhundert n. Chr. eingeteilt war.

8) Eine andere Einteilung der Kethubim ist folgende: a) שְׁלֹשָׁה כתובים גדולים, die drei grofsen Schriften, nämlich die Bücher אמ"ת, wobei *Ruth* als Einleitung vor die *Psalmen* gestellt wird wegen des davidischen Geschlechtsregisters Ruth 4, 18—22. Dieses waren die כתובים ראשונים. b) כתובים קטנים, die kleinen Schriften, nämlich *Hoheslied, Prediger* und *Klagelieder*. c) כתובים אחרונים, die späteren Schriften, nämlich die historisch-prophetischen Schriften der dritten Schichte. Dazu wurden *Esther*, *Daniel, Esra-Nehemia* und *Chronica* gerechnet. (Siehe Fürst, *Der Kanon des A. T. nach den Überlieferungen in Talmud und Midrasch, Leipzig, 1868, S. 60, 82, 100*). Die fünf Megillôth stehen also nicht immer beisammen in der Mitte zwischen den Büchern אמ"ת und den vier letzten Schriften, wie dies in unseren Ausgaben der Fall ist. *Esther* wird hier zur letzten Gruppe gerechnet, gleichwie *Ruth* zur ersten. Dann bleiben von den fünf Megillôth drei übrig als *Kethubim Ketannim*, während die erste Gruppe *Kethubim Rischonim* und die dritte *Kethubim Acharonim* heifst. Bisweilen wird auch *Prediger* den *Sprüchen* angefügt und so zu den *Kethubim Rischonim* gerechnet (vgl. § 11, Anm. 14)

Die Berichte über die Zahl der Bücher sowie betreffs ihrer Reihenfolge gehen auseinander. Die älteste Zählung ist wohl 24 gewesen [9]). Und was die Reihenfolge anlangt, so geht nach dem Thalmud *Jeremia* dem *Ezechiel* und *Jesaia* voraus [10]), während *Ruth* dann das erste Buch der Kethubim ist und noch andere Umstellungen sich finden. Die Masorethen haben *Jesaia* als den ältesten vorangestellt, und darin sind ihnen die deutschen Handschriften gefolgt, wie dies auch unsere Ausgaben herübergenommen haben. Eine andere Ordnung der Masorethen (*Chronica* als erstes statt als letztes Buch der Kethubim und abweichende Reihenfolge der fünf Megillôth) ist wohl in die spanischen, aber nicht in die deutschen Handschriften übergegangen. Unsere gedruckten Ausgaben haben, ebenso wie die deutschen Hss., die *Chronica* als das letzte Buch und die fünf Megillôth in der Reihenfolge, in welcher sie auf verschiedene Feste und Gedenktage gelesen wurden [11]). Es ist wohl nicht mit Sicherheit auszumachen, ob die thalmudische Ordnung vielleicht die ursprüngliche sei; doch fehlt der Annahme genügende Begründung, dafs noch drei Jahrhunderte nach Christus auch *Ruth* und *Klagelieder* von den Juden zur zweiten Schichte gerechnet wurden [12]).

9) Die Zählung von 24 Büchern, welche sich zuerst in 4. Esra findet (gegen Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr.), ist allgemein in Thalmud und Midrasch; die von 22, durch die Verbindung von *Ruth* mit dem Buch der *Richter* und der *Klagelieder* mit *Jeremia* entstanden, ist alexandrinischen Ursprungs. Unrichtig ist dann auch die Meinung von de Wette-Schrader (*Lehrbuch der hist.-krit. Einl. in die Bibel A. und N. T., Berlin,*

1869, I, § 10, S. 15), daſs die Zahl 24 bei den Juden gerade auf dem griechischen Alphabeth, gleichwie 22 bei den Alexandrinern gerade auf den Buchstaben des hebräischen beruhen solle (vgl. § 7, Anm. 2). Nirgends kommt in jüdischen Berichten die Zählung 22 vor; nur im Buch der *Jubiläen* wird sie vielleicht vorausgesetzt. (Siehe Herzogs *R. E*[2]. Art. *Kanon S. 434—438*). Wohl kommt eine Zählung von 35 Büchern in einem späteren Midrasch zu Numeri vor, indem man die zwölf kleinen Propheten einzeln rechnete. Unsere Zählung von 39 Büchern ist der LXX entlehnt und dadurch entstanden, daſs man auſserdem noch *Sam.*, *Kön.*, *Chron.*, *Esra - Nehemia* in je zwei Bücher teilte, von welcher Teilung im Thalmud nichts vorkommt.

10) Die thalmudische Ordnung ist diese. Bei den Nebiim: *Jos. Richt. Sam. Kön. Jerem. Ezech. Jesaia, 12 kl. Pr.* Bei den Kethubim: *Ruth, Psalmen, Hiob und Sprüche, Pred., Hohesl. und Klagel., Daniel und Esther, Esra und Chronica.* Warum im Thalmud *Jeremia* und *Ezechiel* dem älteren *Jesaia* vorhergehen, kann man nicht mit Sicherheit sagen. Es könnte sein, weil man *Jeremia* für den Verfasser des Buches der *Könige* hielt, welches unmittelbar vorhergeht. Es könnte auch sein, daſs hierin noch eine Erinnerung an die Thatsache bewahrt ist, daſs beide, *Jesaia* und das *Dodekapropheton*, Sammlungen von verschiedenen Weissagungen sind (Kuenen, *Historisch-Kritisch Onderzoek, III, 1. Ausg., S. 449, Anm. 6* und G. A. Marx, *Traditio rabbinorum veterrima de librorum V. T. ordine atque origine, Lipsiae, 1884, p. 13 ff., 20 ff.*). In der babylonischen Gemara *Baba Bathra*, fol. 14. 15 lesen wir: „Die Reihenfolge der prophetischen Bücher ist Josua und Richter, Samuel und Könige, Jeremia und Ezechiel, Jesaia und die Zwölfe. Hosea steht voran, weil geschrieben steht: ‚Der Anfang des Redens des Herrn durch Hosea‘. (C. 1, 2). Aber weil seine Weissagung zugleich mit denen der letzten Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi geschrieben worden ist, wird er mit ihnen zusammengerechnet. Jesaia ist älter als Jeremia und Ezechiel. . . . Aber weil das Buch der Könige mit Zerstörung

schliefst und Jeremia nichts als Zerstörung enthält, während Ezechiel mit Zerstörung beginnt und mit Tröstung schliefst und Jesaia ganz und gar nur Tröstung enthält, wird Zerstörung mit Zerstörung und Tröstung mit Tröstung verbunden. Die Reihenfolge der Kethubim ist: Ruth und Psalmen, Hiob und Sprüche, Prediger, Hoheslied und Klagelieder, Daniel, Esther, Esra und Chronica."

11) Das *Hohelied* wird auf den 8. Tag des Passah, *Ruth* auf den 2. Tag von Pfingsten, *Klagelieder* auf den 9. Ab (Zerstörung Jerusalems), *Prediger* auf den 3. Tag des Laubhüttenfestes und *Esther* auf Purim in der Synagoge gelesen. Dies sind von den Kethubim die einzigen Schriften, die beim Gottesdienst in der Synagoge gebraucht werden. Zu dem Zwecke sind sie auf besondere Rollen geschrieben, daher der Name „fünf Rollen".

12) Die Stellung von *Chronica* als letztes Buch der Kethubim ist wahrscheinlich die älteste, vielleicht auch wegen Matth. 23, 35 (vgl. § 5, Anm. 3) und wegen des Zusammenhanges mit *Esra* und *Nehemia*.

Kuenen *(H. K. O., III, S. 450, Anm. 8)* meinte (doch siehe *Theol. Tijdschr., Leiden, 1889, S. 645*), dafs die gegenwärtige und thalmudische Ordnung, welche *Ruth* und *Klagelieder* unter die Hagiographen rechnet, ± 390 n. Chr. aufgekommen sei und dafs das Zeugnis des Hieronymus in seinem berühmten *Prologus galeatus* (vgl. § 7, Anm. 3) Opposition hiergegen andeute. Aber dafs Hieronymus *Ruth* und *Klagelieder* zu den Nebiim rechnet, hängt bei ihm zusammen mit der Zählung von 22 anstatt 24. Davon nun ist weder im Thalmud noch im Midrasch eine sichere Spur zu entdecken. Dann läfst sich des Hieronymus Meinung am wahrscheinlichsten aus alexandrinischem Einflufs erklären, der wohl auch bis in die jüdischen Kreise durchgedrungen sein kann, aus denen Hieronymus seine Weisheit schöpfte. Man vergesse nicht, wie leicht eine solche Ordnung modifiziert werden konnte, weil beinah niemand eine vollständige Abschrift aller Bücher des A. T. besafs und also das Verzeichnis

dieser Bücher für die meisten eine Theorie war und weiter nichts. Im nachthalmudischen Traktat *Sopherim* (III, 6) wird Erlaubnis erteilt, alle Bücher auf Rollen von geringerem Wert zu vereinigen, nur die Synagogenrollen müssen alle Bücher getrennt enthalten (siehe Dr. Joel Müller, *Masechet Sopherim, Leipzig,* 1878, III, 1 und III, 5 und G. A. Marx, *Trad. rabb. vet., p. 28 sq.*).

§ 2.

Die Dreiteilung des alttestamentlichen Kanons. Vorläufige Folgerungen.

Nach dem im vorigen Paragraph Mitgeteilten mufs die Dreiteilung des hebräischen Alten Testamentes für sich besonders ins Auge gefafst werden, weil eine aufmerksame Betrachtung dieser Thatsache uns sofort in den Stand setzt, hinsichtlich der Entstehung des Kanons vorläufige Folgerungen zu ziehen.

Diese Einteilung kann nicht das Werk eines Mannes oder eines mit Autorität bekleideten Kollegiums sein. Damit dies möglich wäre, müfste ein deutlicher Unterschied im Inhalt zwischen den verschiedenen Schichten angegeben werden können. Für die *Thora* kann nun ein solches charakteristisches Merkmal wohl dargethan werden, aber die Eigenartigkeit der *Nebiim* gegenüber den *Kethubim* vollständig ans Licht zu stellen, ist noch keinem geglückt [1]).

1) Schon die Dreiteilung des alttestamentlichen Kanons verträgt sich nicht mit der traditionellen Auffassung, die das Werk der Kanonisation dem Esra und „den Männern der grofsen Synagoge“ zuschreibt (siehe § 6). Die Forderung, die wir stellen, ist in jeder Hinsicht billig und, wie aus den Versuchen, die zur Auflösung der Schwierigkeit gemacht sind, erhellt, auch allgemein als billig anerkannt. Um die Tradition zu verteidigen, mufs man eine Verschiedenheit des Inhalts zwischen den verschiedenen Schichten nachweisen können. Der *Thora* ist der gesetzgebende Charakter eigen. Das springt sofort in die Augen. Die grofse Anzahl von Gesetzen besonders in den drei letzten Büchern sagt genug. Die Geschichte in den fünf ersten Büchern der Bibel ist zum grofsen Teil entweder Vorbereitung oder Rahmen der Gesetzgebung, während überdies manche Erzählung bei genauer Betrachtung offenbar die Tendenz hat, Gebote oder Verbote einzuschärfen. Solch einen einheitlichen Charakter kann man jedoch der zweiten oder dritten Schichte in ihrer Gesamtheit nicht zuschreiben.

Das ist also die Frage, worin sich die *Nebiim* von den *Kethubim* unterscheiden. Verschiedene Versuche sind gemacht worden, um den Unterschied nachzuweisen, doch keiner davon kann als gelungen angesehen werden (vgl. Kuenen, *H. K. O., III, S. 444ff.*).

1⁰. Hauptsächlich unter den jüdischen Theologen versuchte man die Verschiedenheit zwischen der 2. und 3. Schichte daraus zu erklären, dafs die *prophetischen Schriften* vom „Geist der Prophetie“, die *Hagiographen* vom „heiligen Geist“ eingegeben sein sollen. Ein verschiedener Grad der Inspiration würde also den zwei Schichten eigen sein. Moses Maimonides († 1204), der eine durchgearbeitete Inspirationslehre vorträgt, in welcher er elf Stufen unterscheidet, wendet diese Verschiedenheit auch auf die zwei letzten Schichten des Kanons an. Die *Thora* ist geoffenbart פה אל פה (Num. 12, 8), die *Nebiim* durch den רוח הנבואה und die *Kethubim* durch den רוח הקדש *(Morê Nebochim, II, 45).*

So auch David Kimchi († 1240) in der *Vorrede seines Kommentars zu den Psalmen* und ebenso Abarbanel (geb. 1437) in der *Vorrede seines Kommentars zu Josua* (lateinisch in Joh. Buxtorfi fil. *dissertationes philologico-theologicae, Basel, 1657, p. 496—499*).

Diese Theorie, welche unter den protestantischen Theologen begreiflicherweise wenig Eingang fand, mufs ganz auf Rechnung dieser spätern jüdischen Gelehrten belassen werden. Nirgends im A. oder N. T. oder selbst im Thalmud ist von dieser Unterscheidung etwas zu entdecken. Der „heilige Geist“ und der „Geist der Prophetie“ ist eins. In den Tagen Esras wufste man von der mittelalterlichen Unterscheidung gar nichts.

2°. Ein zweiter Versuch ist auf eine Unterscheidung, welche Herm. Witsius machte (*Miscell. Sacr. libri IV, Lugd. Bat., 1736, I, p. 12*), gegründet. Er unterscheidet das *donum* von dem *munus propheticum*. „Distingui ergo in prophetia potest *Donum*, quod et privatis contigit, et in revelatione rerum arcanarum consistit, et *Munus*, quod extraordinaria in Ecclesia functio erat, certarum quarundam personarum, speciali vocatione Divina eo destinatarum.“ Hengstenberg (*Beitr. zur Einl. in das A. T., 3 Bde., Berlin, 1831—1839, I, S. 23—30*) gründet hierauf die Ansicht, dafs die Sammler des alttestamentlichen Kanons in die zweite Schichte die Schriften derer aufnahmen, die das *munus propheticum* besafsen, während in die dritte Schichte die Werke derer aufgenommen wurden, die sich nur des *donum propheticum* rühmen konnten. Die ersten heifsen nach Hengstenberg נביאים, die zweiten nur ראים und חזים (Seher). Hierzu fügte Hengstenberg (mit Rücksicht auf *Daniel*) die notwendige Bestimmung, dafs es nicht genug war, ein נביא zu sein, um in die 2. Schichte aufgenommen zu werden, sondern dafs der Autor auch „als solcher“ geschrieben haben mufste (S. 28).

Diese Ansicht ist näher erläutert von Haevernick (*Einl. 1849—1854, S. 55ff.*) und von Keil (*Handbuch der Einl. in die Schriften des A. T. 3. Aufl. 1873, § 155*) herübergenommen.

Daniel ist kein Prophet. Sein Buch enthält „die bedeutsame Lebensführung eines Nichtpropheten mit den ihm zuteil gewordenen Offenbarungen.“

Man merkt leicht, wie gesucht diese ganze Beweisführung ist. Wohl kommt im A. T. ein Prophetenstand vor und enthält die Schrift des A. T. Gottesworte eines Mannes, der den Namen נביא nicht tragen wollte. Aber gerade dieser *Amos* (c. 7, 12 ff.) wirft die ganze Theorie um, denn sein Buch müfste dann unter den Kethubim stehn. Und *Daniel* ein „Nichtprophet“? Aber dann Matth. 24, 15? Überdies, es *ist* ein Unterschied zwischen נביא und ראה. Aber welches dieser Unterschied sei, wird uns 1 Sam. 9, 9 viel richtiger gelehrt. In unserm A. T. werden jetzt die Ausdrücke promiscue gebraucht.

3°. Nicht so gezwungen ist der Versuch von G. F. Oehler (*Prolegg. zur Theol. d. A. T. 1845, S. 91 ff.* und Art. *Kanon* in Herzogs *R. E., 1. Aufl.*). Dieser Gelehrte meint, dafs die Dreiteilung des alttestamentlichen Kanons dem Entwickelungsgang der israelitischen Religion entspricht. Die Grundlage ist im *Gesetz* gegeben, ihre weitere Entwickelung in objektiver Hinsicht in den *Propheten* und in subjektiver Hinsicht in den *Hagiographen.* Mit andern Worten, die Verteilung der verschiedenen alttestamentlichen Bücher fand durch die Sammler statt mit Rücksicht auf das Verhältnis, worin die Verfasser zur Gottesoffenbarung standen.

Nun gilt dies in der That von vielen Stücken der *Kethubim* gegenüber Teilen aus den *Nebiim.* Es herrscht eine Verschiedenheit zwischen den Propheten, welche die Last Jahves seinem Volke überbringen, und den Dichtern der Psalmen oder den Verfassern der Sprüche. Aber dies gilt wiederum nicht von den Schichten in ihrer Gesamtheit, und darum dreht sich doch hier die Frage. Warum ist z. B. der priesterliche Pragmatismus von *Esra, Nehemia,* und *Chronica* mehr subjektiv als der prophetische Pragmatismus von *Richter, Samuel* und *Könige?*

Kein einziger der gemachten Versuche kann also als geglückt angesehen werden. Sie tragen alle den Charakter an der Stirn,

„pour le besoin de la cause“ ausgedacht zu sein. Wir müssen uns also nach einer andern Erklärung umsehn.

Lehrt uns schon die Betrachtung der drei Teile des alttestamentlichen Kanons, daſs die Sammlung dieser Bücher nicht das Werk eines Mannes oder eines Kollegiums sein kann, weil eine charakteristische Verschiedenheit zwischen den drei Abteilungen mangelt, so wird diese Voraussetzung noch mehr bestätigt durch die Thatsache, daſs nach Vorgang der griechischen Übersetzung der LXX in keiner der Übersetzungen die Dreiteilung beobachtet wird. Das läſst sich doch nur daraus erklären, daſs man ursprünglich eine zweite und dritte Schichte nicht streng unterschied [2]).

2) Wir haben dabei die Thatsache im Auge, daſs in den Hss. der LXX die Geschichtsbücher der dritten Abteilung regelmäſsig auf die der zweiten folgen. Nun sind die Handschriften wohl frühestens aus dem 4. und 5. Jahrhundert n. Chr. und christlichen Ursprungs, aber auch Josephus (vgl. § 4) bestätigt das Alter dieser Reihenfolge *(Contra Apionem 1, 8)*. Auch wird *Ruth* von denen, welche unter alexandrinischem Einfluſs stehen, mit dem Buch der *Richter* und *Klagelieder* mit *Jeremia* verbunden. Man hatte in Alexandria wohl weniger bestimmte Vorstellungen vom Kanon als in Palästina; aber bei dem lebendigen Verkehr, der zwischen dem Mutterland und der jüdischen Kolonie in Alexandria bestand, und bei der geistigen Abhängigkeit der Alexandriner von den Palästinensern, ist es höchst unwahrscheinlich, daſs sie einen deutlich bezeichneten und von einem maſsgebenden Kollegium sanktionierten Unterschied zwischen zwei Abteilungen sollten auſser acht gelassen haben. Siehe weiter § 11, Anm. 2. Aus der LXX ist diese Reihenfolge der Bücher in

andere Übersetzungen übergegangen und so auch in unsere holländischen und deutschen Bibeln gekommen.

Das Zeugnis des Hieronymus (siehe § 1, Anm. 10 und § 7) beurteile man nach seinem wahren Wert. In seinen Tagen war in maſsgebenden jüdischen Kreisen die Einteilung wohl festgestellt; wenigstens kein einziges Zeugnis aus Thalmud oder Midrasch spricht für das Gegenteil. Doch kann die alexandrinische Theorie auf die jüdischen Gewährsmänner des H. den Eindruck gemacht haben, daſs sie annehmbar sei; siehe auch weiter § 11, Anm. 2.

Eine aufmerksame Betrachtung also, sowohl des hebräischen Alten Testaments als der deutschen Bibelübersetzung und ihrer Vorgänger, verbreitet über die Art und Weise, wie die Sammlung entstanden ist, schon einiges Licht. Aus einem Prinzip läſst sich die Unterscheidung der zweiten und dritten Schichte in ihrem Ganzen nicht erklären. Nur teilweise ist eine Verschiedenheit des Inhalts zwischen *Nebiim* und *Kethubim* anzunehmen. Aber was dadurch nicht erklärt wird, bringt uns auf die Vermutung, daſs die Verschiedenheit chronologischer Art sein muſs [3]).

3) Es hat sich uns gezeigt, daſs kein allgemeines Prinzip für die Unterscheidung der beiden letzten Schichten angegeben werden kann. Überdies sahen wir, daſs man früher keine zwei scharf unterschiedene Schichten kannte. Das bringt uns auf den Gedanken, daſs wir es hier mit einem historischen Prozeſs zu thun haben und daſs die Aufeinanderfolge der drei Schichten, hinsichtlich ihrer kanonischen Geltung, eine chronologische ist. Die *Sammlung* der beiden letzten Schichten kann zu gleicher Zeit begonnen worden sein, aber dann liegt die Vermutung nahe, daſs

die 2. Schichte zuerst *heilig* erklärt wurde und die 3. Schichte erst nach und nach zu diesem Ansehn gelangte. *Daniel, Chron., Esra, Neh.* sind dann in die 2. Schichte nicht aufgenommen worden, weil man diese für abgeschlossen hielt.

Die drei Abteilungen des A. T. in ihrer aufeinanderfolgenden Kanonisation vergegenwärtigen dann die drei Hauptperioden der nachexilischen Geschichte: 1⁰ vom Ende des babylonischen Exils bis zu Esra, 2⁰ von Esra (Nehemia) bis zu den Makkabäern, 3⁰ von den Makkabäern bis zum Ende der jüdischen Geschichte (vgl. Ewald, *Gesch. d. Volkes Israel, 8 Bde., 2. Aufl., 1851 bis 1868, VII, S. 412—436)*.

Es liegt aber auch ein Teil Wahrheit in demjenigen, was Oehler behauptet hat. Für einen grofsen Teil ist wirklich eine Verschiedenheit im Inhalt vorhanden. Von Anfang an wird neben dem Gesetz wohl eine Sammlung von Schriften mit doppeltem Charakter bestanden haben, welche die Grundlage der 2. und 3. Schichte ausmachte. Die *Psalmen, Sprüche* und *Hiob* unterscheiden sich deutlich von den *Propheten,* und dies mufs bei der Sammlung zu einer Scheidung geführt haben. Unsere weitere Untersuchung wird also dieser doppelten Wahrheit Rechnung tragen müssen, dafs sowohl eine inhaltliche als auch eine chronologische Verschiedenheit zur Unterscheidung von *Nebiim* und *Kethubim* Anlafs gegeben hat.

---

§ 3.

Die historischen Zeugnisse über den Kanon des Alten Testamentes.

a) Die Berichte im Alten Testament.

Von einem alttestamentlichen Kanon, das Wort in beschränktem Sinne genommen, d. i. von einer

autoritativen Sammlung religiöser Schriften, ist vor dem babylonischen Exil im Alten Testament keine Rede [1]). Das Niederlegen von Gesetzen oder wichtigen Urkunden „vor dem Angesichte Jahves“ hat eine andere Bedeutung, ebenso wie das Sammeln religiöser Schriften, wovon Nachrichten bis auf uns gekommen sind [2]). Nur die feierliche Bundesschliefsung unter Josia auf Grund des im Tempel gefundenen Gesetzbuches (2 Kön. 23, 2 ff.) kann als der allererste Anfang einer Kanonisation der alttestamentlichen Schriften vor dem Exil angeführt werden [3]).

1) Die einzige Stelle im A. T., auf die man sich für die entgegengesetzte Ansicht berufen kann, ist Jes. 34, 16. Da steht in der lutherischen Bibelübersetzung: „Sucht in dem Buch des Herrn und lest.“ Viele Ausleger wie Knobel, Hitzig, Kuenen *(H. K. O.*[1], *III, S. 399)* verbinden das erste Wort דרשו mit dem vorigen Vers und verbessern Vers 16 nach der LXX, die eine ganz andere Lesart bietet. Man lese und übersetze demnach V. 15 u. 16 also: „Da nistet die Pfeilschlange und legt ihre Eier und brütet sie aus und sammelt die Jungen in ihrer Hut. Ja da sammeln sich die Geier, der eine (Geier) sucht den andern; nach ihrer Zahl ruft Jahve sie auf; keiner von ihnen bleibt aus, keiner vermifst den andern; denn sein (Jahves) Mund der hat sie entboten und sein Odem der hat sie versammelt.“ Aber auch abgesehen von dieser unseres Erachtens nötigen Textveränderung und angenommen, dafs Jes. 34 eine vorexilische Weissagung sei, so sagt doch dieser Vers nichts aus über eine Sammlung heiliger Schriften. Das „Buch Jahves“ ist dann nach dem Zusammenhang nichts anderes als die Sammlung der Orakel des Propheten selbst. Der Prophet beruft sich auf das spätere Geschlecht. „Wer die Zeit des Gerichts über Edom erlebt, der blicke nur forschend in diese heilige Schrift, und er

wird, indem er das da Geweissagte und das nun Verwirklichte mit einander vergleicht, die genaueste Übereinstimmung finden.“ (Delitzsch, *Bibl. Comm. über das A. T., der Prophet Jesaia, Leipzig, 1879, S. 363)*.

2) Verschiedene Nachrichten über das Niederlegen des Dekalogs und anderer Gesetze der mosaischen Thora oder wichtiger Dokumente im jerusalemischen Tempel oder irgend einem andern Heiligtum ziehen unsere Aufmerksamkeit auf sich (Ex. 40, 20 [vgl. 25, 22; 31, 18; 38, 21. Lev. 24, 3] Deut. 31, 9 u. 26. Jos. 24, 25ff. 1 Sam. 10, 25). Je nach dem Standpunkt, den man hinsichtlich der Frage über die Entstehung des Hexateuchs einnimmt, wird man über diese Stellen verschieden urteilen und die Bedeutung und der Umfang „des Gesetzbuches Gottes“ (Jos. 24, 26) ist nicht für alle Forscher derselbe. Doch besagen die angeführten Stellen für die Anhänger der Tradition nicht mehr als für uns. Die Glaubwürdigkeit dieser Nachrichten bleibt aufser Betracht. Dafs mehr als einmal vom Niederlegen von Gesetzen u. s. w. in den Tempeln die Rede ist, beweist genügend, dafs man solches that (vgl. Cheyne, *Jeremiah, his life and times, London, 1889, p. 84 und 85*). Aber für unsern Zweck fragt es sich, was dieses Niederlegen bedeutete. Und da hat Keil, ein unverdächtiger Zeuge, bereits aufmerksam gemacht, dafs man hieraus keinen Schlufs auf das Vorhandensein einer vorexilischen Sammlung ziehen darf. Er vergleicht dies ganz richtig mit dem, was andere Völker thaten. Dies Aufbewahren von Gesetzen u. s. w. in den Heiligtümern geschah nicht, um eine Sammlung anzulegen, sondern zum Zeugnis, damit Jahve strafend dazwischen treten könne, wenn sein Gesetz übertreten würde (Keil, *Hdb. d. Einl. in d. A. T., § 153*). Man vergleiche damit auch 2 Kön. 11, 12, wo Jojada der Hohepriester bei der Krönung des Joas diesem eine Krone und „das Zeugnis“ (הָעֵדוּת) auf das Haupt setzt. Vielleicht ist das nur ein Schreibfehler für הצעדות = die *Spangen*, siehe 2 Sam. 1, 10, wie Wellhausen *(Einl. in das A. T. von Fr. Bleek, 4. Aufl., Berlin, 1878, S. 258, Anm. 1)*

will. Aber wenn man auch die masorethische Lesart beibehält, die auch in der LXX vorkommt, so beweist diese Stelle nur, dafs bei der feierlichen Krönung eines Fürsten unter anderm eine Gesetzesrolle, wie solche mit dem oben erwähnten Zweck in dem Tempel aufbewahrt wurden, über dessen Haupt gehalten wurde als ein Symbol, dafs über dem Könige der Wille Jahves stehe, den auszuführen er berufen sei.

Dafs dichterische Erzeugnisse z. B. von „den Männern Hiskias" Spr. 25, 1 oder früher bereits im *Sepher Hajjaschar* und im *Sepher Milchamoth Jahve* (Jos. 10, 13 und Num. 21, 14) gesammelt wurden und dafs auf das Lehren derselben gedrungen wurde (Deut. 31, 19; 2 Sam. 1, 18), kann man schwerlich als Beweis dafür anführen, dafs vor dem Exil ein Kanon bestanden habe.

Endlich ist in Ps. 40, 8 die Rede von einer „Buchrolle" מגלת ספר. Die Übersetzung von V. 8 ist unsicher, siehe die verschiedenen Kommentare. Vielleicht sind die vier letzten Worte ursprünglich eine Randglosse zur Erklärung von V. 9a (siehe Dyserinck, *de Psalmen uit het Hebr. op nieuw vert. u. s. w. Haarlem, 1877, S. 60, Anm. 7*). Doch wie man auch hierüber urteilen möge, in ihrer *gegenwärtigen* Gestalt, d. w. s. als Bestandteile der liturgischen Sammlung für den Kultus im zweiten Tempel sind alle Psalmen nachexilisch. Hält man also selbst diesen Psalm für ein Gedicht, das David zum Verfasser hat, so bleibt es doch vermessen und zeugt von Unwissenheit über die Geschichte des Psalmbuches, wenn man aus dieser Stelle einen Schlufs auf das Vorhandensein einer in Ansehn stehenden schriftlichen Thora lange vor dem Exil ziehen wollte.

3) Schon der Kirchenvater Hieronymus, *Adv. Jovin. I, 5,* und Chrysostomus, *Hom. in Matth. 9, p. 135 B* halten das im Tempel gefundene Gesetzbuch für das *Deuteronomium.* Auf Grund dieses Gesetzbuches wurde vom Volk der Bund mit Jahve geschlossen, und nun wird das Buch offenbar nicht wieder in den Tempel gelegt, sondern abgeschrieben und verbreitet. Von 621 an ist das *Deuteronomium* gewissermafsen die heilige Schrift Israels,

und bemerkenswert viele Spuren von Bekanntschaft mit diesem Buch finden sich im Sprachgebrauch der Schriftsteller nach Josias Reformation. Offenbar ist es die religiöse Richtschnur der treuen Jahvediener in und nach dem Exil bis auf die Ankunft Esras gewesen. Auf Grund des *Deuteronomiums* wurde denn auch Israels Geschichte vielleicht schon vor, aber sicher in und nach dem Exil beurteilt und die ganze vorexilische Entwickelung auf Grund hievon in unsern Büchern *Richt.*, *Sam.* und *Kön.* auch verurteilt. Die Promulgation des *Deut.* ist also der Anfang der Kanonisation von Israels heiligen Schriften (siehe weiter § 9).

Im babylonischen Exil verlegten sich die geistlichen Leiter Israels nicht allein eifrig auf das Studium der mosaischen Thora [4]), sondern es wurden auch die vorhandenen geschriebenen Weissagungen zur Ermahnung und zur Stärkung des Glaubens viel gelesen [5]). Wenngleich so schon zwischen den Jahren 597 und 536 v. Chr. in Babel der Grund für die spätere Kanonisation von *Thora* und *Nebiim* gelegt wurde, so ist doch im Alten Testament kein Beweis dafür zu finden, dafs eine solche mit Autorität bekleidete Sammlung schon im Exil bestanden habe [6]).

4) Als Juda ins Exil ging, nahm es im Buche *Deuteronomium* den Willen Gottes schriftlich fixiert mit. Aber gerade durch dieses Gesetzbuch wurden sie auf die Priester und auf ihre Thora verwiesen *(Deut. 24, 8; 14, 1ff.)*. Ob die Priester ihre Thorôth in schriftlichen Aufzeichnungen oder blofs in ihrem Gedächtnis bewahrten, braucht hier nicht untersucht zu werden. Genug, dafs sie sich offenbar viel mit dem Studium derselben abgaben und den überlieferten Stoff in verschiedenen Systemen zu bearbeiten strebten. Dem haben wir den Gesetzentwurf, wel-

chen Ezechiel in Kap. 40—48 geliefert hat, und die verschiedenen Gruppen von Gesetzen in den mittelsten Büchern des Pentateuchs, wie *Lev. 17—26, Lev. 1—7* zu verdanken, sowie die ganze Zusammenstellung von Priestergesetzen, wie sie nach dem Exil bleibend eingeführt wurden. Auch können wir für unsern Zweck die Frage ganz auf sich beruhen lassen, was in der priesterlichen Gesetzgebung alt und was neu darin ist. Für uns ist es jetzt hinreichend zu wissen, dafs im Exil das Gesetz eifrig studiert wurde. So blieb es nicht allein bis zur ersten Rückkehr im Jahre 536, wie aus den angeführten Kapiteln *Ezechiels* hervorgeht, sondern auch nachher. Denn von Esra, der 458 nach Jerusalem zurückkehrte, wird berichtet, dafs er, der „mit dem Gesetze seines Gottes in seiner Hand" kam *(Esra 7, 14. 25),* ein „Priester" und „Schriftgelehrter" war *(Neh. 8, 10).*

5) Dafs auch die Schriften der vorexilischen Propheten im Exil viel gelesen wurden, läfst sich leicht begreifen. Die Wegführung selbst mufste doch dem Volke als die Erfüllung der prophetischen Androhungen erscheinen. Nun suchte man in denselben Gottesworten, welche die Väter verschmäht hatten, nach Licht in der Finsternis. Hatten sie sich hinsichtlich der Vorherverkündigung der Strafe als wahrhaftig erwiesen, so sollten sie sich auch einmal zur Zeit Jahves als zuverlässig erweisen in den Weissagungen, die von einer heilvollen Zukunft handelten. Aber bei diesen allgemeinen Erwägungen brauchen wir nicht stehen zu bleiben. In den Weissagungen des *Ezechiel* und in denen des *zweiten Jesaia* haben wir die Beweise in Händen, dafs man die Rollen der alten Gottesmänner zur Hand nahm. Verrät doch *Ezechiel,* der Mann des Studiums, allenthalben Bekanntschaft mit seinen Vorgängern, besonders mit *Jesaia* und *Jeremia* (*Ez.* 3, 9; 4, 16 und *Jer.* 1, 8. 17. *Jer.* 5, 3. *Jes.* 3, 1 u. s. w.). Ebenso liegt die Sache bei dem *zweiten Jesaia,* der sich Kap. 45, 19—21 auf die früheren Propheten beruft.

6) Für die Ansicht, dafs bereits im Exil bei den Juden eine Sammlung prophetischer Schriften bestand, könnte man sich auf

Dan. 9, 2 berufen, wo Daniel sagt: „Im ersten Jahre seiner [des Darius] Regierung, merkte ich, Daniel, *in den Büchern*“ u. s. w. Dem Zusammenhang nach gehörten zu diesen Büchern auch die Weissagungen des *Jeremia*.

Allein wenn das Buch Daniel erst etwa 165 v. Chr. geschrieben ist, dann beweist diese Stelle nicht mehr, als daſs in dieser Zeit eine solche Kollektion *Sepharim* vorhanden war. Aber auch vorausgesetzt, daſs man dem Buche *Daniel* einen ältern Ursprung zuschreibt, so folgt aus dieser Stelle doch noch nichts für das Vorhandensein einer *in Autorität stehenden* Sammlung.

Die Periode der Wiederherstellung des jüdischen Volkes nach dem Exil oder genauer der Gründung der jüdischen Gemeinde, muſs in zwei Abschnitte zerlegt werden. Über die ersten Jahre nach der Rückkehr infolge des Ediktes des Cyrus (536) bis auf die Ankunft Esras (458) ist nicht genügend Licht verbreitet [7]). Doch ist hinreichend Grund vorhanden zur Annahme, daſs das deuteronomische Gesetz unter diesen Kolonisten maſsgebend war, und daſs die Schriften der Propheten in Ansehen standen [8]). In diesen ersten 80 Jahren, ja selbst bis 445, wo Nehemia kam, um Esra beizustehen, war der Zustand nicht viel verschieden von dem vor und in dem Exil. Erst 444 führte Esra „das Gesetz seines Gottes“, das er aus Babel mitgebracht hatte, unter seinem Volke ein. Die Nachrichten hierüber in den Büchern *Esra-Nehemia* lassen keine andere Auffassung zu, als daſs damals dem Gesetz, d. i. dem Pentateuch kanonische Geltung zuerkannt wurde [9]).

7) Es wird uns in *Esra 1—6* wohl viel Wichtiges mitgeteilt, auch solches, was uns auf die irrige Meinung bringen könnte, dafs schon vor Esras Ankunft das Priestergesetz in Geltung war (*Esra* 3, 2—3 und 6, 16). Aber man darf nicht aus dem Auge verlieren, dafs der Autor der Bücher *Esra - Nehemia*, der ganz gewifs auch alte Denkschriften verarbeitete, ungefähr 250 v. Chr. lebte, als das Priestergesetz bereits zwei Jahrhunderte mafsgebend war. Esra selbst war über den Zustand unzufrieden (Kap. 9 und 10).

8) Die Autorität des *Deuteronomiums* ersieht man deutlich aus der Ausstofsung der fremden Frauen durch Esra, die allein auf Grund dieses Gesetzbuches geschah (*Esra* 10. *Deut.* 23, 3. 4. 5). Dafs die Schriften der Propheten Ansehen genossen, kann man genügend ersehen aus den Weissagungen des *Sacharja*, der mit *Haggai* in dieser jüdischen Kolonie arbeitete. Zahlreich sind vor allem bei ihm die Erinnerungen an ältere Propheten (Kap. 1, 12 u. *Jerem.* 25, 11. 12; 29, 10; Kap. 2, 17 u. *Hab.* 2, 20; Kap. 3, 2 u. *Am.* 4, 11 u. s. w.).

9) Für unsere Untersuchung kann die Frage unbeantwortet bleiben, ob Esra ein bekanntes oder vielleicht ein neues Gesetzbuch eingeführt habe. Das grofse Ereignis, wovon uns Neh. 8—10 Nachricht giebt, ist, dafs Esra mit Hilfe Nehemias die Annahme der Thora als Regel des Glaubens und Lebens durchgesetzt, d. h. dafs er der Thora kanonische Geltung verschafft hat. In der Volksversammlung „auf der breiten Gasse vor dem Wasserthor“ zu Jerusalem verpflichtete sich das Volk, nach dem Gesetze Mosis zu leben, und aus dem Zusammenhang ergibt sich, dafs das Gesetz verschiedene Bestimmungen enthielt, welche wir in den u. E. jüngsten Stücken des Pentateuchs wiederfinden. (Kuenen, *Hist. Krit. Einl. in die Bücher des A. T., autorisierte deutsche Ausgabe von* Prof. Dr. Weber, *I, 1, Leipzig, 1886—1887, § 12, Anm. 10*). Mögen später noch einzelne Bestimmungen hinzugefügt sein, wie die über das Abendbrandopfer (*Ex. 29, 38—42*), das Kopfgeld von 1/2 Sekel für das

Heiligtum *(Ex. 30, 11—16)* und den Zehnten vom Vieh *(Lev. 27, 32 und 33;* siehe § 9, *Anm. 4* und Kuenen, o. c. *§ 15, Anm. 30),* in der Hauptsache kann man doch sagen, dafs die heilige Schrift, welcher Esra normative Geltung verschaffte, der Pentateuch war. Aber auch nicht mehr als der Pentateuch. Die Tradition will Esra mehr zuschreiben, wie sich uns später noch zeigen wird. Doch verschiedene Argumente stehen dem entgegen. Siehe jedoch § 9, Anm. 5.

---

§ 4.

Die historischen Zeugnisse über den Kanon des Alten Testamentes.

Fortsetzung. b) Die Berichte in den griechischen Schriften der Juden.

Die jüdischen Schriften in griechischer Sprache, die für unsere Untersuchung Bausteine liefern, umfassen einen Zeitraum von drei Jahrhunderten, nämlich von 200 v. Chr. (Jesus ben Sirach) bis 100 n. Chr. (Flavius Josephus). Sie enthalten sowohl direkte als indirekte Nachrichten.

Zu allererst kommt hier das Buch *Σοφία Σείραχ* in Betracht. Bei seinem Verfasser, Jesus ben Sirach aus Jerusalem, steht offenbar das Gesetz in sehr hohem Ansehen. Auch mit den historischen und prophetischen Büchern des Alten Bundes zeigt er sich bekannt, aber er zieht zwischen seiner eigenen Zeit und der Vorzeit

ebenso wenig eine deutliche Grenzlinie, wie zwischen dem Ursprung seiner eigenen Schriften und der Inspiration der Propheten [1]).

1) Über die Lebzeit des Jesus ben Sirach siehe die Anm. 2 dieses Paragraphen. Um zu wissen, welche Autorität das A. T. für ihn besafs, müssen wir untersuchen, welchen Gebrauch er davon macht. Und dann zeigt sich 1°, dafs er das Gesetz hoch erhebt (2, 16; 15, 1—8; 19, 20—24; 25, 7—11; 35, 14—16; 35, 23—36, 3; 39, 1 ff.). In Kap. 24, 22—23 (luth. Bibelübersetzung 24, 30—33) wird die Weisheit dem Gesetz gleichgestellt, und dieses ist offenbar für ihn die Heilige Schrift. Ist er sich doch bewufst, alle seine Weisheit durch Studium aus dem Gesetz erlangt zu haben. Dies erklärt denn auch 2° seinen Standpunkt, den er den Propheten gegenüber in seinem ὕμνος εἰς τοὺς πατέρας (Kap. 44—49) einnimmt. Er sieht die Kluft nicht zwischen seinem Wort und dem eines Jesaia, wenn er Kap. 24, 33 (luth. Bibelübers. 24, 46) schreibt: „Ich giefse Lehre wie eine Weissagung aus und hinterlasse sie auf ewige Geschlechter.“ Wenn er das Lob „der Väter“ in Kap. 44—49 besungen hat und zu Simon dem Sohn des Onias, wahrscheinlich dem Hohenpriester in seinen Tagen, übergeht, dann deutet er in der Nachschrift dieses ὕμνος εἰς τοὺς πατέρας Kap. 49, 14—16 (luth. Übers. 49, 16—20) wohl an, dafs er die πατέρες von seinen Zeitgenossen hinsichtlich der Lebzeit unterscheidet, aber in der Beschreibung Simons ist kein spezifischer Unterschied zu entdecken. Der Standpunkt des Jesus ben Sirach erklärt sich vollkommen, wenn wir annehmen, dafs noch in seinen Tagen eigentlich nur die *Thora* kanonische Geltung hatte, während die prophetischen Schriften wohl hoch in Ansehn standen, aber noch nicht normativ für Glauben und Leben erklärt waren.

Ein mehr direktes Zeugnis vom Kanon des A. T. haben wir in dem *Prolog* des Buches *Σοφία Σείραχ*. Diese Vorrede ist von dem Enkel des Autors verfaſst, welcher vielleicht denselben Namen trug. Er übersetzte circa 132 v. Chr. in Ägypten die Sprüche seines Groſsvaters ins Griechische. Betreffs seines Groſsvaters teilt er mit, daſs derselbe die heiligen Schriften eifrig studierte, und nennt sie sogar dreimal als in drei Gruppen verteilt: *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται* (*αἱ προφητεῖαι*) *καὶ οἱ ἄλλοι οἱ κατ᾽ αὐτοὺς ἠκολουθηκότες* (*τὰ ἄλλα πατρία βιβλία, τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων*) [2].

2) Die Lebzeit von Sirachs Enkel muſs bestimmt werden nach der Andeutung, die er selbst im Prolog über sein Kommen nach Ägypten giebt. Er sagt davon, daſs es stattfand *ἐν τῷ ὀγδόῳ καὶ τριακοστῷ ἔτει ἐπὶ τοῦ Εὐεργέτου βασιλέως*. Was ist mit dem 38. Jahr gemeint? Professor A. Rutgers in seinem Werk: *De echtheid van het tweede gedeelte van Jesaia, Leiden, E. J. Brill, 1866, S. 30ff.* hat das Jahr 38 dem Jahre 247 v. Chr. gleichzusetzen gesucht. Er nahm an, daſs das 38. Jahr der Ära des Dionysius gemeint sei, eines berühmten Astronomen in Alexandrien zur Zeit des Ptolemäus Philadelphus, der seinem königlichen Gönner zu Ehren das erste Jahr von dessen Regierung als das erste Jahr seiner Ära rechnete. Aber wie scharfsinnig dies auch ausgedacht ist, so können wir es doch nicht gelten lassen. Es ist ja durchaus unbewiesen, daſs diese Zeitrechnung jemals im bürgerlichen Leben im Gebrauch gewesen sei. Man hält sich denn auch jetzt ziemlich allgemein an die Beweisführung von Prof. de Jong *(de Psalmis Maccabaicis, Lugd Bat., 1854, p. 71—74)*, der das Jahr 132 v. Chr. feststellte. Nach dem Jahre 132 hat der Verfasser des Prologs die Übersetzung unternommen. Alsdann ist der genannte Euergetes der zweite dieses Namens mit dem Beinamen Physcon und nicht, wie Rutgers will, Euer-

getes I. (247—221 v. Chr.). Im ersten Fall erhält man als Lebzeit seines Grofsvaters ± 200, im andern Fall wäre es ± 300 v. Chr. Siehe ferner Dr. F. E. Daubanton, *Theol. Studien, Utrecht, 1886, S. 238 ff.*

Vor allem müssen wir unsere Aufmerksamkeit richten auf die Art, wie der Siracide neben *Gesetz* und *Propheten* eine dritte Sammlung heiliger Schriften andeutet. Mit *τὰ ἄλλα πατρία βιβλία* kann er keine unbegrenzte Menge gemeint haben. Aber mag es für ihn kein Geheimnis gewesen sein, welche Bücher dazu gerechnet wurden, uns hat er jedenfalls im Unsichern darüber gelassen, da er sie nicht mitteilte.

Es ist von grofsem Gewicht, genau den Wert des Zeugnisses zu bestimmen, welches die Existenz der *griechischen Übersetzung des Alten Testamentes* ablegt. Da sie nicht auf einmal verfertigt, sondern nach und nach entstanden ist, und wir nicht mit Sicherheit zu sagen wissen, wann diese Arbeit abgeschlossen war, so beweist die Existenz der LXX an und für sich nicht, dafs ein mafsgebender Kanon vor dem Jahre 250 v. Chr. bestand [3]). Ferner zeigt die Art und Weise, wie die Übersetzer oder die ersten Leser die Bücher des Alten Bundes behandelt haben, dafs man sich in Alexandria wenig um den Begriff „kanonisch" kümmerte. Wenn man auch den Einflufs der palästinensischen Schulen hier nicht ganz verkennen kann, so geht doch daraus, dafs die Alexandriner apokryphische Stücke, ja ganze Bücher hinzufügten, die in nichts von den übrigen Schriften unterschieden werden, klar hervor, dafs sie keinen feststehenden Kanon gekannt haben [4]).

3) Hier ist nicht der Ort, über die Entstehung der LXX zu handeln. Siehe u. a. Dr. J. Z. Schuurmans-Stekhoven, *De Alex. vert. van het Dodekapropheton, Leiden, 1887, S. 1—5.* Es genüge hier nur daran zu erinnern, dafs nach den historischen Zeugnissen das Gesetz circa 250 ins Griechische übersetzt wurde. Die übrigen Bücher sind erst allmählich und wohl zum Privatgebrauch übersetzt worden. Wann war dies vollendet? Der Enkel Sirachs kannte im Jahre 132 eine griechische Übersetzung auch der *τὰ ἄλλα πατρία βιβλία*. Waren dies *alle* Hagiographen der dritten Schichte? Wir wissen es nicht. Unter der Übersetzung des Buches *Esther* steht eine Unterschrift: „Im 4. Jahre der Regierung des Ptolemäus und der Kleopatra führte Dositheus, welcher sich für einen Priester und Leviten ausgab, und sein Sohn Ptolemäus den vorliegenden Brief über die *phrurai (phruraia* oder *phrurim)* ein, von dem sie sagten, dafs Lysimachus, der Sohn des Ptolemäus in Jerusalem ihn verdolmetscht hätte.“ Der König Ptolemäus, welcher hier gemeint ist, ist entweder Ptolemäus VI., und dann war *Esther* im Jahre 178 bereits übersetzt, oder Ptolemäus VIII., und dann war dies Buch erst im Jahre 114 v. Chr. übersetzt. Als *Esther* ins Griechische übertragen war, war sicher das ganze A. T. übersetzt, soweit es vorhanden war. Wir sehen aus dieser Unterschrift, dafs die Übersetzung der übrigen Bücher auch für sich besonders stattfand. Nehmen wir an, dafs *Esther* schon im Jahre 178 übersetzt ist, dann ist z. B. *Daniel* erst nachher übertragen worden. Auf jeden Fall beweist die Existenz der LXX nichts betreffs eines feststehenden Kanons der jüdischen h. Schriften.

4) Über die Bedeutung der bekannten Thatsache, dafs in den Handschriften der LXX neben den kanonischen Büchern noch andere Schriften vorkommen und die vorhandenen Bücher mit nicht unbedeutenden Zusätzen bereichert sind, wird verschieden geurteilt. Während die LXX alle kanonischen Bücher umfafst, enthält sie aufserdem noch andere Stücke und zwar von verschiedener Art. Es sind dies entweder Schriften, die aus dem

Hebräischen übersetzt sind, wie *Jesus ben Sirach* und *I Maccabäer,* oder Zusätze und selbständige Bücher, die offenbar in griechischer Sprache verfaſst sind. Um diese Erscheinung richtig zu beurteilen, muſs man im Auge behalten, daſs alle Hss. der LXX, welche wir besitzen, christlichen Ursprungs sind, so daſs in einigen unter den Hymnen auch der *Lobgesang der Maria* vorkommt. Deswegen können wir nicht immer mit Sicherheit sagen, ob wir die Auffassung der alten Alexandriner vor uns haben. Im allgemeinen jedoch wohl; denn die Christen waren in dieser Hinsicht Schüler der Juden, und die Apokryphen sind jüdischen Ursprungs. Man darf hieraus nun nicht folgern, daſs es einen abweichenden alexandrinischen Kanon gegeben habe. Dem steht entgegen 1⁰ die Thatsache, daſs in den verschiedenen Mss. die Anzahl der Apokryphen auch variiert. Es gab also kein festes Verzeichnis derselben; 2⁰ der Gebrauch, den Philo von der heiligen Schrift macht. Er citiert zur Bestätigung seiner Lehre wohl aus unsern kanonischen Büchern, niemals aber aus den apokryphischen (siehe weiter Anm. 5 in diesem §).

Wie es also keinen feststehenden alexandrinischen Kanon gegeben hat, so darf man auf der andern Seite auch nicht annehmen, daſs die Existenz eines offiziellen palästinensischen Kanons in Alexandria bekannt war, wie man dies leicht schlieſsen könnte aus dem, was über den Gebrauch der Heiligen Schrift bei Philo mitgeteilt ist. Es haben wohl fortwährende Beziehungen zwischen den palästinensischen und alexandrinischen Theologen bestanden, auch die LXX verrät palästinensischen Einfluſs. Denn das *Gesetz* ist zuerst und am treuesten übersetzt. Das stimmt ganz überein mit dem, was uns das A. T. über den Anfang der Kanonisation lehrte. Die Übersetzung der *Propheten* entsteht später und ist schon freier, und die der *Hagiographen* ist wohl die freieste von allen. Hieraus darf man doch wohl schlieſsen, daſs auch die alexandrinischen Übersetzer die Nebiim und Kethubim nicht so hoch schätzten wie die Thora. Diese Thatsachen erklären sich am besten, wenn wir annehmen, daſs die Kanonisation

in Palästina *im Werden* begriffen war, und daſs Philo unter dem Einfluſs dieser Geistesströmung stand, wenn er zur Bestätigung seiner Lehre sich ausschlieſslich auf diese kanonischen Bücher beruft.

Unter den jüdisch-alexandrinischen Schriftstellern muſs Philo (circa 10 v. Chr. — 50 n. Chr.) besonders ins Auge gefaſst werden. Nach dem Gebrauch, den er von den heiligen Schriften des Alten Bundes machte, stand auch bei ihm das *Gesetz* am höchsten, während er einer solchen Auffassung von der göttlichen Inspiration huldigte, daſs kein Raum für die Meinung bleibt, als habe er einen offiziellen inspirierten Kanon angenommen [5]).

5) Philo Alexandrinus kann als Typus für andere alexandrinisch-jüdische Autoren gelten. Alles, was er uns bezüglich des Kanons des A. T. lehren kann, ist zusammengefaſst in dem, was wir oben in den Text schrieben. Auch das alexandrinische Judentum stellte das *Gesetz* am höchsten, und Philo weicht darin von seinem Volk nicht ab. Das *Gesetz* wird bei weitem am meisten angeführt, und Moses ist ihm die Quelle aller, auch nicht-israelitischen Weisheit. Apokryphischen Büchern entnimmt er keine Beweisstellen, aber man vergesse nicht, daſs auch einige kanonische Bücher nicht citiert werden und im allgemeinen hauptsächlich das Gesetz das Arsenal seiner loca probantia ist. Philo citiert z. B. niemals aus *Ezechiel*, *Daniel*, *Prediger*, *Hoheslied*, *Klagelieder*, *Esther*, *Chronica*, *12 kleine Propheten* auſser *Hosea* und *Sacharja*.

Die Inspiration ist bei ihm durchaus nicht beschränkt auf die Heilige Schrift. Er glaubt, daſs sie jeder erlangen könne, der die Tugend übt (*de Cherub. § 14, I, 147, ed. Mangey, London, 1742*).

In einer Abhandlung *de vita contemplativa*, die dem Philo zugeschrieben wird, kommt eine Anspielung auf die Dreiteilung des Kanons vor. Daselbst wird (*§ 3, II, 475, ed. Mangey*) von den Therapeuten gesagt, dafs sie in ihr Betkämmerlein gehen mit *νόμοι καὶ λόγια θεσπισθέντα διὰ προφητῶν καὶ ὕμνοι*. Aus guten Gründen jedoch nimmt man an, dafs diese Schrift in späterer Zeit geschrieben sei, wahrscheinlich im 3. Jahrhundert n. Chr. (siehe u. a. Kuenen, *Godsd. v. Isr., 2 Tle, Haarlem, 1869 u. 1870, II, S. 440 ff.*). In sich selbst jedoch enthält dies Zeugnis nichts, was mit anderen Daten im Streit wäre. Auch Philo kann ebensowohl wie der Siracide mit drei Gruppen von Schriften des Alten Bundes bekannt gewesen sein.

Aus einigermafsen älterer Zeit, d. h. aus dem Ende des ersten Jahrhunderts v. Chr. datiert eine Nachricht über eine Sammlung von heiligen jüdischen Büchern in *2 Makk. 2, 13*, welche Stelle also lautet: *ἐξηγοῦντο δὲ καὶ ἐν ταῖς ἀναγραφαῖς καὶ ἐν τοῖς ὑπομνηματισμοῖς τοῖς κατὰ τὸν Νεεμίαν τὰ αὐτά, καὶ ὡς καταβαλλόμενος βιβλιοθήκην ἐπισυνήγαγε τὰ περὶ τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν* [A *βιβλία*] *καὶ τὰ τοῦ Δαυὶδ καὶ ἐπιστολὰς βασιλέων περὶ ἀναθεμάτων*. Wenn diese Nachricht vertrauenswert ist, dann folgt daraus, dafs Nehemia sich um eine Sammlung heiliger Schriften und anderer wichtiger Dokumente verdient gemacht hat, aber nicht, dafs er an der Kanonisation der alttestamentlichen Bücher Anteil gehabt hat [6]).

6) Den Anfang des *zweiten Buches der Makkabäer* bilden zwei Briefe, 1⁰ Kap. 1, 1—9, geschrieben von „den Juden, so zu Jerusalem und durch das ganze jüdische Land sind an die

Brüder in Ägypten“, im 188. Jahre, nämlich der seleucidischen Ära, d. i. 124 v. Chr., und 2^0 Kap. 1, 10—2, 18, gesandt von „den Einwohnern zu Jerusalem und Judäa und dem Rat und Judas an Aristobulus, des Königs Ptolemäus Lehrer, der aus dem Geschlecht der gesalbten Priester ist, und an die Juden in Ägypten.“ Siehe über die Unechtheit der beiden Briefe, die wahrscheinlich mit dem 2. Buch der Makkabäer später verbunden worden sind u. a. Joh. Dyserinck, *De Apocriefe Boeken des Ouden Verbonds, Haarlem, 1874, S. 77*, Schürer, *Gesch d. Jüd. Volkes, II, 1886, S. 741* und C. Bruston in *Stades Zeitschr. für die alttest. Wissensch. 1890, S. 110 ff.*, der in Kap. 1, 1—9 zwei Briefe findet (V. 1—6 und 7—9). Über das Alter dieser Stücke ist es schwer ein Urteil zu fällen, man kann nur sagen, daſs sie das Bestehen des jerusalemischen Tempels voraussetzen, also vor 70 n. Chr. geschrieben sein müssen. Wahrscheinlich sind sie rücksichtlich des Alters nicht viel verschieden von dem Buch, mit dem sie verbunden sind.

Der Schreiber handelt über das Opfer Salomos bei der Einweihung des Tempels, das durch Feuer vom Himmel verzehrt sein sollte und teilt bei der Gelegenheit mit, daſs dies auch in den *ἀναγραφαὶ καὶ ὑπομνηματισμοὶ οἱ κατὰ τὸν Νεεμίαν* erzählt werde. In der, wahrscheinlich pseudepigraphischen, Schrift, die also im ersten Jahrhundert v. Chr. in Alexandria in Umlauf war, stand überdies, „daſs Nehemia eine Bibliothek anlegte und dazu die Berichte über die Könige und die Propheten und die Schriften Davids und die Briefe von [fremden] Fürsten über Tempelgeschenke zusammenbrachte“.

Es mag einigen vermessen erscheinen, aus diesen unechten Briefen voll Legenden und Fabeln noch ein historisches Datum zu erschlieſsen; gleichwohl kommt es uns vor, daſs wir hier wirklich etwas positiv Historisches finden, das sich als solches sehr gut erklären und auch in einer Geschichte des alttestamentlichen Kanons verwerten läſst. Wir beachten 1^0: daſs der Schreiber dieses Briefes die Erzählung nicht ersann, sondern sie in einer ältern

Schrift fand. Diese Schrift kann nicht fingiert sein, sondern mufs existiert haben, sonst würde er die Glaubwürdigkeit seiner Briefe ohne Not in Gefahr gebracht haben. 2° Damit ist natürlich nicht bewiesen, dafs die Nachricht über Nehemia in dieser älteren Schrift historisch ist, aber es darf doch unserer Aufmerksamkeit nicht entgehen, einerseits dafs hier Nehemia genannt wird, anderseits, dafs über seine Wirksamkeit in Ausdrücken gesprochen wird, die Vertrauen erwecken. Denn im ersten Jahrhundert v. Chr., als das Gesetz schon vier Jahrhunderte lang Geltung hatte, und auch die Propheten fast zwei Jahrhunderte lang dessen sich rühmen konnten, würde man ohne historischen Grund eine Sammlung von Büchern *περὶ τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν* gewifs dem Esra und nicht dem Nehemia zugeschrieben und dies in andern Ausdrücken gethan haben als hier geschieht. 3° Was uns hier von Nehemia gemeldet wird, läfst sich auch in Übereinstimmung bringen mit dem, was wir aus dem A. T. von ihm wissen, dafs er nämlich Namensregister anlegte.

Es geht schwerlich an, die hier genannten Schriften für dieselben wie unsere *Nebiim* und *Kethubim* zu halten. Was aus dieser Stelle folgt, ist nur dies, dafs im ersten Jahrhundert v. Chr. in Alexandria eine Tradition über Nehemia bestand, dafs er — nicht als Schriftgelehrter um einen Kanon aufzustellen, sondern — als Bücherliebhaber eine Sammlung anlegte und Briefe über Tempelgeschenke, wahrscheinlich von persischen Königen, zusammenbrachte und vielleicht den Priestern gab, damit diese sich bei Gelegenheit darauf berufen könnten. Möglicherweise bezieht sich der Ausdruck *τὰ τοῦ Δαυίδ* auf eine erste Sammlung liturgischer Lieder, von denen nun noch die meisten in unserm Psalmbuch Ps. 3—41 vorkommen und deren Schlufs der letzte Vers von Ps. 72 bildete.

Aus einer jüdischen Apokalypse aus den letzten Zeiten des ersten Jahrhunderts n. Chr., dem sogenannten *4. Buch Esra* (Kap. 14, 18—47), erhellt, daſs man gegen das Ende des ersten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung in jüdischen Kreisen einen Kanon von 24 Büchern anerkannte und daſs man allmählich den Anteil, den Esra an der Kanonisation des Alten Testamentes gehabt hat, nämlich daſs er die Sanktionierung der Thora durchsetzte, auf das ganze Alte Testament ausdehnte [7]).

7) Das Buch, das in der lateinischen Kirche als *4. Buch Esra* bekannt ist, heiſst bei den Kirchenvätern, die offenbar unter seinem Einfluſs stehn, *Ἔσδρας ὁ προφήτης* oder *Ἔσδρα ἀποκάλυψις* (Clem. Alex. *Strom.* III, 16). Geschrieben ist es gegen Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr., sei es unter Nerva, 97 n. Chr. (Volkmar, Langen, Hausrath, Renan) oder unter Domitian, 81—96 n. Chr. (Gfrörer, Dillmann, Wieseler, Reuſs). Dieses sonderbare Buch wurde in der alten Kirche viel gelesen, wie die Übersetzung aus dem ursprünglichen griechischen Text, der bis auf einzelne Fragmente verloren ist, ins Lateinische, Syrische, Äthiopische, Arabische und Armenische beweist. Was viele Kirchenväter über den Kanon des A. T. berichten, beruht wahrscheinlich auf dieser Fabel. Auch im Mittelalter war das Buch noch sehr gesucht, und es fand sogar in die protestantische Züricher Bibelübersetzung vom Jahre 1530 Eingang. Der Hauptinhalt unserer Perikope kommt darauf hinaus: Esra fragt vor seinem Tode den Herrn, wer nach seinem Hingang das Volk ermahnen werde; denn das Gesetz sei verbrannt, so daſs niemand wisse, was Gott gethan hat, oder was in Zukunft geschehen wird. Er bittet, Gott möge seinen Geist in ihn senden, damit er aufschreibe, was von Anfang geschehen und im Gesetz geschrieben war (V. 18 bis 22). Die Bitte wird erhört und dem Esra befohlen, daſs er

sich 40 Tage lang mit fünf im Schreiben erfahrenen Männern absondere. Esra wendet sich nun an sein Volk und erinnert es daran, dafs es das Gesetz beim Auszug aus Ägypten empfangen, aber durch eigene Schuld verloren hätte, und befiehlt, ihn 40 Tage allein zu lassen (V. 23—36). Er begiebt sich mit seinen fünf Helfern aufs Feld, ein Becher wird ihm gereicht und als er den ausgetrunken hat, beginnt er 40 Tage und 40 Nächte lang zu sprechen, während die Schreiber des Tags fortwährend schreiben (V. 37—43). So entsteht eine grofse Anzahl Bücher (V. 44. 46). Eine Handschrift sagt 974, verschiedene 904, 94, 84. Die orientalischen Handschriften haben alle 94. Davon mufs Esra 70 den Weisen unter dem Volk übergeben und den Rest, d. i. 24 bekannt machen. Die Tendenz ist deutlich. Die 24 Bücher sind bekannte Schriften, unter die 70 andern mufs 4. Esra selbst eingereiht werden, welches erst später geoffenbart werden mochte. Hier haben wir sonach ein unzweideutiges Zeugnis, dafs gegen Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr. in jüdischen Kreisen als Zahl der kanonischen Bücher 24 angenommen wurde.

Bemerkenswert ist es, wie in dieser Apokalypse sehr deutlich die Entwickelung der Tradition sich abspiegelt. Während die Erzählung am Anfang nur vom Gesetz spricht, welches die Israeliten beim Auszug aus Ägypten empfangen hatten (V. 27—36) und das [von Nebukadnezar] durch ihre eigene Schuld verbrannt war und hier also die echte Tradition sich ausspricht, die durch wohlbegründete historische Zeugnisse gestützt ist, dafs nämlich Esra grofsen Anteil an der Aufzeichnung und Einführung des Gesetzes gehabt habe, — dehnt der Autor die Thätigkeit Esras unvermerkt auf das ganze Alte Testament aus. Auch darin ist er offenbar ein Exponent der Geistesströmung im Judentum seiner Tage.

Der letzte aber nicht der unwichtigste Zeuge unter den jüdisch-griechischen Schriftstellern ist der Geschichtschreiber Flavius Josephus. Mittelbar und unmittelbar legt er Zeugnis von der hellenistischen Auffassung betreffs des alttestamentlichen Kanons ab. Daraus erklärt sich, sowohl daſs er in seinem berühmten Geschichtswerk, *Archaeologia Iudaïca* die apokryphischen Bücher neben den kanonischen benützt, als auch daſs er in seiner Streitschrift *Contra Apionem* I, 8 (ungefähr 100 n. Chr. geschrieben) die Zahl der kanonischen Bücher auf zweiundzwanzig festsetzt und sie offenbar auf alexandrinische Art anordnet. Über den Abschluſs des Kanons gibt er keine bestimmte Nachricht, wohl aber gibt er zu verstehen, nach welchem Maſsstab die Kanonicität der Bücher beurteilt werden müsse [8]).

8) Es kommt uns vor, daſs Flavius Josephus ein echter Repräsentant der alexandrinischen Auffassung vom alttestamentlichen Kanon ist. Man weiſs, was wir darunter verstehen. Wir wollen damit sagen, daſs auch er es mit dem Begriff „kanonisch" nicht so genau nimmt. Aber wenn er danach gefragt wird oder seinen jüdischen Standpunkt verteidigen muſs, dann hat er keine andere Antwort, als die auch die palästinensischen Gelehrten geben würden. Im Prinzip also derselbe Standpunkt wie bei Philo, der die loca probantia aus keinen andern Schriften entnimmt als aus den kanonischen.

Daraus erklärt sich die Thatsache, daſs er in der *Archaeologia Iudaica* den Begriff „heilige Schriften" sehr weit nimmt, wie z. B. im *Prooemium* § 3, wo es heiſst, daſs die Geschichte von 5000 Jahren *διὰ τῶν ἱερῶν γραμμάτων* mitgeteilt wird. Am weitesten nimmt er wohl den Begriff, wenn er sagt (XX, 11, 2), er habe die ganze Geschichte bis aufs 12. Jahr des Nero be-

schrieben ὡς αἱ ἱεραὶ βίβλοι περὶ πάντων ἔχουσι τὴν ἀναγραφήν. Aber hier spricht der Rhetor und nicht der Historiker.

Dieser weiten Betrachtungsweise steht die wichtige Stelle *contra Apionem* I, 8 gegenüber, welche also lautet: Οὐ γὰρ μυριάδες βιβλίων εἰσὶ παρ᾽ ἡμῖν, ἀσυμφώνων καὶ μαχομένων· δύο δὲ μόνα πρὸς τοῖς εἴκοσι βιβλία, τοῦ παντὸς ἔχοντα χρόνου τὴν ἀναγραφήν, τὰ δικαίως [θεῖα?][1]) πεπιστευμένα. Καὶ τούτων πέντε μέν ἐστι τὰ Μωϋσέως, ἃ τούς τε νόμους περιέχει καὶ τῆς ἀνθρωπογονίας παράδοσιν, μέχρι τῆς αὐτοῦ τελευτῆς· οὗτος ὁ χρόνος ἀπολείπει τρισχιλίων ὀλίγον ἐτῶν. Ἀπὸ δὲ τῆς Μωϋσέως τελευτῆς μέχρι τῆς Ἀρταξέρξου τοῦ μετὰ Ξέρξην Περσῶν βασιλέως ἀρχῆς οἱ μετὰ Μωϋσῆν προφῆται τὰ κατ᾽ αὐτοὺς πραχθέντα συνέγραψαν ἐν τρισὶ καὶ δέκα βιβλίοις· αἱ δὲ λοιπαὶ τέσσαρες ὕμνους εἰς τὸν θεὸν καὶ τοῖς ἀνθρώποις ὑποθήκας τοῦ βίου περιέχουσιν. Ἀπὸ δὲ Ἀρταξέρξου μέχρι τοῦ καθ᾽ ἡμᾶς χρόνου γέγραπται μὲν ἕκαστα· πίστεως δὲ οὐχ ὁμοίας ἠξίωται τοῖς πρὸ αὐτῶν, διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν. Δῆλον δ᾽ ἐστὶν ἔργῳ, πῶς ἡμεῖς τοῖς ἰδίοις γράμμασι πεπιστεύκαμεν. Τοσούτου γὰρ αἰῶνος ἤδη παρῳχηκότος, οὔτε προσθεῖναί τις οὐδέν, οὔτε ἀφελεῖν αὐτῶν, οὔτε μεταθεῖναι τετόλμηκεν. Πᾶσι δὲ σύμφυτόν ἐστιν εὐθὺς ἐκ τῆς πρώτης γενέσεως Ἰουδαίοις τὸ νομίζειν αὐτὰ θεοῦ δόγματα, καὶ τούτοις ἐμμένειν καὶ ὑπὲρ αὐτῶν, εἰ δέοι, θνήσκειν ἡδέως.

In diesem Berichte beachten wir dreierlei, das von Wichtigkeit für unsere Untersuchung ist. 1⁰ Josephus setzt die Zahl der Bücher auf 22 fest. 2⁰ Er ordnet sie auf alexandrinische Weise an. 3⁰ Er setzt einen Maſsstab für die Kanonicität der Bücher voraus, der unsere Aufmerksamkeit in jeder Hinsicht verdient. Über jeden dieser drei Punkte etwas Näheres. Ad 1um. Josephus zählt die Bücher des Alten Testamentes folgendermaſsen: *5 Bücher Mosis, 13 Bücher der Propheten* und *4 Hymnen und Lebensvorschriften für die Menschen.* Die Zahl 22 kann

1) In der Ausgabe von B. Niese, *Berolini, 1887, vol. V, ed. min.* als unecht weggelassen.

man allein herausbringen, wenn man *Ruth* und *Klagelieder* unter den 13 Propheten sucht. Das Wahrscheinlichste, vor allem mit Rücksicht auf des Josephus Vorstellung von der *διαδοχὴ τῶν προφητῶν* (siehe ad 3um), ist, daſs er *Ruth* mit dem Buch der *Richter* und *Klagelieder* mit *Jeremia* zusammenrechnete. Die Zahl 22 steht unveränderlich fest. Erklärt ja Josephus selbst, daſs — obwohl soviel Zeit seit der Aufzeichnung verlaufen sei — doch niemand es gewagt habe, daran etwas hinzuzufügen oder davon hinwegzunehmen oder darin zu verändern u. s. w. Ad 2um. Wie aus dem bereits mitgeteilten hervorgeht, verbindet Josephus die Bücher auf alexandrinische Weise miteinander. *Chronica, Esra* und *Nehemia* und *Daniel* muſs er unter die 13 Propheten, d. h. unter die historischen Bücher gerechnet haben, denn unter die vier „Lobgesänge und Lebensvorschriften" können sie nicht gehören. Die vier zuletzt genannten bestanden wahrscheinlich aus *„David"* und *„Salomo"*, d. i. aus den *Psalmen* und *Sprüchen, Prediger, Hoheslied.* Das Buch *Hiob* ist dann von ihm als Geschichtsbuch behandelt und unter die 13 Propheten gezählt worden. Wir nennen dies die alexandrinische Weise der Anordnung, weil sie sich mit verschiedenen Abweichungen in den Handschriften der LXX zeigt. Daſs Josephus „David" und „Salomo" zuletzt nennt, will noch nicht sagen, daſs er sie in einer vollständigen Sammlung der alttestamentlichen Bücher zuletzt gestellt haben würde. Er nennt sie besonders, weil sie keine Geschichte enthalten. Ad 3um. Josephus setzt einen Maſsstab für die Kanonicität der 22 genannten Bücher voraus. Sagt er doch, daſs von Artaxerxes bis auf seine Zeit hin zwar alles aufgeschrieben, daſs aber dies nicht für ebenso glaubwürdig gehalten worden sei, weil seit Artaxerxes die regelmäſsige Aufeinanderfolge der Propheten nicht stattgefunden habe. Was Josephus damit meint, ist nicht zweifelhaft. Er hält die Propheten für die Aufzeichner ihrer gleichzeitigen Geschichte. Unter Artaxerxes I. versetzt er (mit Unrecht) die Geschichte der *Esther (Arch. Jud. XI, 6)* und *Esra* mit *Nehemia* (ebenso verkehrt)

unter Xerxes *(Arch. Jud. XI, 5)*. So ist offenbar der Verfasser von *Esther* für ihn der letzte Prophet, der in der Reihe der „13 Propheten“ gearbeitet hat. Nun behalte man wohl im Auge, dafs Josephus über nichts anderes handelt als über die Axiopistie der biblischen prophetisch-historischen Bücher und nichts sagt über ihre Kanonicität oder Inspiration (vgl. Kuenen, *H. K. O.*[1], *III, S. 425*). Doch stehen die (von uns kanonisch genannten) Bücher nicht nur höher als andere Geschichtsbücher, sondern die Juden halten sie auch von ihrer Jugend an als *θεοῦ δόγματα*, „worin sie zu bleiben wünschen und für die sie, sofern es nötig sein sollte, bereitwillig sterben würden.“ Das göttliche Licht, in dem die prophetischen Männer die Ereignisse ihrer Zeit betrachtet und beschrieben haben, und wovon die Axiopistie ein Ausflufs war, macht durch die *διαδοχή* die Anzahl der Bücher gewissermafsen zu einem Ganzen. Möge später noch andern die göttliche Inspiration zuteil geworden sein, so haben sie doch keine Schriften hinterlassen, die in diese Reihe aufgenommen werden konnten. Josephus sagt also nicht, dafs durch den letzten Propheten der Kanon abgeschlossen ist, er hält dies nicht für nötig. Die Reihe *war* geschlossen, und das brauchte nun nicht offiziell angekündigt zu werden.

Es will uns vorkommen, als ob die Ansicht des Josephus bei vielem Unhaltbaren — z. B. über die „Aufeinanderfolge der Propheten“, die auch den jüdischen Berichten nicht fremd ist (*vgl. § 6, Anm. 3* und Buhl, *Kanon u. Text des A. T., S. 35*) — doch wichtige Elemente historischer Wahrheit enthalte. Die Elemente sind: 1° dafs die Grenze zwischen kanonisch und nicht-kanonisch auch für das Bewufstsein des Josephus und den Kreis, den er repräsentiert, zusammenfällt mit dem Schweigen der Prophetie und 2° dafs die allgemeine Überzeugung von der Kanonicität dem Beschlufs der Schule vorangeht. Werden wir doch in § 6 sehen, dafs in den Tagen des Josephus die Schule noch ihre Bedenken über einzelne Schriften der dritten Gruppe hatte. Jedoch im Volk lebte in seinen Tagen für dieselben Schriften, die noch jetzt unsern

Kanon ausmachen (wie die von Josephus genannte Zahl ausweist) eine solche Ehrerbietung, dafs sie dafür, „wenn es nötig sein sollte, bereitwillig sterben würden.“

---

§ 5.

Die historischen Zeugnisse über den Kanon des Alten Testamentes.

Fortsetzung. c) Die Berichte im Neuen Testament.

Die indirekten Zeugnisse im Neuen Testament über den Kanon des Alten Bundes sind wichtig genug, um von uns, vor allem als christlichen Theologen besonders ins Auge gefafst zu werden. Wie wenig sie eine Stütze für die von den jüdischen Gelehrten herübergenommenen Anschauungen bieten, wird in diesem Paragraph sich zeigen.

Das Alte Testament wird im Neuen angeführt als „die Schrift“, „die Schriften“, „die heiligen Schriften“, „Gesetz und Propheten“, oder allein als „das Gesetz“[1]). Ein einziges Mal nur (Luk. 24, 44) geschieht dies in Worten, die auf eine Dreiteilung hinweisen, aber daraus kann durchaus nicht bewiesen werden, dafs daselbst auf einen „Kanon“ und zwar gar auf einen von dem Umfang des unsrigen Bezug genommen wird[2]). Auch dafs den Worten Matth. 23, 35 die Voraussetzuug von der Existenz unseres Kanons zugrunde liege, ist wohl behauptet, aber nicht bewiesen[3]).

1) Was die Namen anlangt, mit welchen die alttestamentlichen Schriften als Ganzes gedacht bezeichnet werden, so möge folgendes bemerkt werden. *Ἡ γραφή* kommt z. B. vor Joh. 10, 35; 19, 36 und 2 Petr. 1, 20; *αἱ γραφαί* Matth. 22, 29. Apg. 18, 24, *γραφαὶ ἅγιαι* Röm. 1, 2, *ἱερὰ γράμματα* 2 Tim. 3, 15 u. s. w. Diese Namen sprechen für sich selbst und lassen uns über den Umfang des Kanons ganz im Ungewissen. Auch ist bei dem Ausdruck *ἡ γραφή* nicht immer an die heilige Schrift als ein Ganzes gedacht. Er kann oft auch bedeuten: die Bibelstelle, die Stelle aus den heiligen Schriften. Joh. 10, 35 jedoch bedeutet er sicher die heilige Schrift in ihrer Gesamtheit, wenn auch der Umfang nicht angegeben wird (vgl. C. Sepp, *De Leer des N. V. over de Heilige Schrift des O. V., Amsterdam 1849, S. 69 ff.*). Etwas mehr besagt der Name *νόμος καὶ προφῆται*, welcher häufig vorkommt (Matth. 5, 17; 7, 12; 22, 40. Luk. 16, 16. 29. 31; Apg. 13, 15; 28, 23). Aus dieser Benennung läfst sich jedoch über den Umfang des Kanons nichts ableiten. Unbewiesen ist ja die Annahme, dafs die *προφῆται* zugleich die Hagiographen umfassen sollten. Aber ebenso irrt man, wenn man aus dieser Benennung den Schlufs zieht, dafs die dritte Schichte den neutestamentlichen Schriftstellern nicht als heilig gegolten hätte. Man möge nicht vergessen, dafs an den angeführten Stellen keine Rede ist von einem Kanon von Büchern, sondern von der *alten Gottesoffenbarung*, die man füglich unter dem Namen „Gesetz und Propheten" zusammenfassen kann. Vor allem darf es unserer Aufmerksamkeit nicht entgehen, dafs die Gesamtheit der alttestamentlichen Schriften mehr als einmal *ὁ νόμος* genannt wird, Joh. 10, 34; 12, 34; 15, 25; 1 Kor. 14, 21. Das ist um so beachtenswerter, weil in allen drei angeführten Stellen des vierten Evangeliums auf Texte aus den *Propheten* und *Psalmen* Bezug genommen wird, während 1 Kor. 14, 21 sehr deutlich auf Jes. 28, 11 geht und nur mit Mühe mit Deut. 28, 49 in Verbindung gebracht werden kann. Die Bedeutung dieser Thatsache wird erst in § 8 ins Licht treten.

2) Es wundert uns nicht, daſs man in Luk. 24, 44, wo ὁ νόμος Μωϋσέως καὶ προφῆται καὶ ψαλμοί genannt werden, einen Beweis dafür gesehen hat, daſs die neutestamentlichen Schriftsteller mit der Dreiteilung des alttestamentlichen Kanons bekannt gewesen seien. Man muſs dann annehmen, daſs nur οἱ ψαλμοί als vornehmster Teil der *Kethubim* genannt sind, daſs aber die anderen Bücher der dritten Schichte darunter mit gemeint sind. Allein man ziehe den Zusammenhang des Textes zurate und thue dem deutlichen Sinn der Worte keine Gewalt an! Man lege doch *aus* und nicht *hinein!* Was lehrt der Zusammenhang? Der auferstandene Herr sucht seinen Jüngern sowohl wie den Wandrern nach Emmaus (V. 26. 27) deutlich zu machen, daſs der Christus *leiden* und am dritten Tage von den Toten auferstehen muſste. Das muſsten sie aus der Schrift lernen. Nun wohl, welches Buch aus der dritten Schichte kann dafür in Betracht kommen, als gerade nur die Psalmen? Also lehrt uns Lukas 24, 44, daſs in Jesu Tagen nicht allein *Gesetz* und *Propheten* heilig gehalten wurden, sondern auch noch andere Schriften und darunter vornämlich die *Psalmen.*

3) Man hat gemeint der Stelle Matth. 23, 35 (vgl. Luk. 11, 51) einen Beweis für die vollständige Existenz des alttestamentlichen Kanons in den Tagen Jesu entlehnen zu können (vgl. Riehms *Hdwb. d. Bibl. Altert., Bielefeld und Leipzig, 2 Bde., 1884, II, S. 1318, Art. Sacharja*). Die Sache verhält sich also. Der Herr sagt da: „auf daſs über euch komme all das gerechte Blut, das vergossen ist auf Erden von dem Blute an des gerechten Abels bis auf das Blut Zacharias, Barachias Sohn, welchen ihr getötet habt zwischen dem Tempel und Altar“. Nun ist der letzte Märtyrer im Alten Testament nicht dieser Zacharias, der unter Joas (9. Jahrhundert v. Chr.) ermordet wurde, sondern Uria unter Jojakim im 7. Jahrhundert v. Chr. (Jer. 26, 23). Hätte also Jesus die Zeitfolge im Auge gehabt, sagt man, dann hätte er sagen müssen: von Abel bis auf Uria. Warum sagt er denn von Abel bis auf Zacharias? Weil

Zacharias der letztgenannte im A. T. ist, nämlich 2 Chron. 24, 20 und 21. Jesu Wort will also soviel sagen, behauptet man, als „das Blut aller Gerechten, die die ganze Schrift hindurch genannt werden“, wie wir sagen würden „von *Genesis* bis *Offenbarung*“. Daraus würde dann folgen, dafs im A. T., so wie es Jesus vor Augen hatte, *Chronica* das letzte Buch war, gleich wie bei uns.

Nun möge man nicht aus dem Auge verlieren, dafs in jenen Tagen beinah niemand eine vollständige Sammlung der heiligen Schriften besafs; selbst die meisten Synagogen waren nicht so reich. Und war man auch im Besitz davon, dann hatte man alle Rollen für sich getrennt. Es kann also im besten Fall bedeuten, dafs der Herr derselben Theorie über die Reihenfolge dieser Bücher huldigte. Aber auch dies zugegeben, dann folgt daraus nur dies: Jesus hielt in der Reihe der alttestamentlichen Bücher, ebenso wie die spätern Juden, *Chronica* für das letzte. Aber *welche* Bücher dann zu dieser dritten Schichte, deren Schlufs die Chronik bildete, gerechnet wurden, sagt uns Matth. 23, 35 wieder nicht. Aber ferner. Ist es nicht viel wahrscheinlicher, dafs dem Herrn die Reihe der historischen Bücher im engern Sinn, wozu *Jeremia* nicht gehörte, vor dem Geist stand? Und unter diesen ist das Buch der *Chronica* immer als das jüngste und letzte angesehen worden. Wir haben auf diese Weise der Stelle alles Recht widerfahren und die Voraussetzung auf sich beruhen lassen, dafs wir hier einfach an eine Ungenauigkeit zu denken haben, oder dafs Zacharias ben Baruch gemeint sei, der im jüdischen Krieg zu Jerusalem ermordet ist (siehe Oort, *Laatste Eeuwen, u. s. w. II, S. 353 ff.*). Sicher ungenau ist Matth. 23, 35, wenn da Zacharias „der Sohn Barachias“ genannt wird. Das ist eine Verwechslung mit dem nachexilischen Propheten dieses Namens. In der Parallelstelle Luk. 11, 51 fehlt der Zusatz „der Sohn Barachias“.

Es wird wohl nicht ganz zufällig sein, dafs im Neuen Testament keine Citate aus den Büchern *Esther, Prediger, Hoheslied* vorkommen[4]. Und ganz sicher beweisen eine Anzahl von Erinnerungen und Citaten aus apokryphischen Schriften, dafs die neutestamentlichen Schriftsteller keinen Kanon des Alten Testamentes anerkannten, der mit dem unsrigen übereinstimmt[5].

4) Es bleibt natürlich immer noch Raum für die Meinung, es sei ganz dem Zufall zuzuschreiben, dafs die Bücher *Esther, Prediger, Hoheslied* und ebenso *Esra, Nehemia, Obadja, Nahum* und *Zephanja* nirgends citiert werden. Doch wundert uns dies nicht wegen des Charakters der meisten dieser Schriften, und überdies fällt ein anderes Licht auf diese Thatsache durch das, was wir aus jüdischen und christlichen Berichten über einige von diesen Büchern wissen. Siehe ferner § 6, Anm. 5 und 6 und § 7, Anm. 1, 3, 4. Dafs *Esra-Nehemia* nicht citiert sind, ist nicht von Belang, weil diese Bücher ursprünglich mit *Chronica* eins waren, wiewohl in Jesu Tagen vielleicht schon getrennt. Dasselbe gilt auch von *Obadja, Nahum* und *Zephanja,* aus denen keine Citate vorkommen, weil diese Schriften Unterabteilungen des einen *Dodekapropheton* sind.

5) Dafs die neutestamentlichen Schriftsteller aus apokryphischen Schriften citieren, kann nur aus dogmatischem Vorurteil geleugnet werden. (Siehe neben den neutest. Kommentaren das allbekannte Werk von G. Surenhusius ספר המשוה *sive βίβλος καταλλαγῆς, in quo secundum veterum theologorum Hebraeorum Formulas allegandi et Modos interpretandi conciliantur loca ex V. in N. T. allegata, Amstelaedami 1713*). Die Thatsachen sprechen zu deutlich, und es ist ein hoffnungsloses Bemühen, sie entkräften zu wollen. Man hat jedoch auf der andern Seite die Bedeutung davon wohl etwas übertrieben. So E. R. Stier („*Sogar die Apokryphen im N. T.*" in seinen *Andeutungen*

für gläubiges Schriftverständnis, 2. Sammlung, 1828, S. 486—524), der nicht weniger als 102 Stellen im N. T. sammelte, die einige Ähnlichkeit mit Apokryphen zeigten. Bleek (*Über die Stellung der Apokr. d. A. T. im Christl. Kanon, Studien u. Krit. 1853, S. 267—354*) hat (*S. 336 ff.*) die Zahl gehörig beschnitten. Man mufs unterscheiden: 1° Erinnerungen an apokryphische Schriften, 2° Mitteilungen aus Apokryphen, die auf eine Linie mit Berichten aus dem A. T. gestellt werden, und 3° wirkliche Citate.

So erinnert 1° nur Röm. 1, 20—32 an *Weisheit Salomonis* Kap. 13—15; 1 Kor. 6, 13 an *Sirach* 36, 20; Hebr. 1, 3 an *Weish.* 7, 26; Jak. 1, 9 an *Sirach* 4, 29 und 5, 11; 1 Petr. 1, 6. 7 an *Weish.* 3, 3—7. Diese Stellen beweisen demnach nicht mehr, als dafs die hierbei genannten apokryphischen Texte den Verfassern wahrscheinlich vorschwebten. Mehr Bedeutung ist 2° dem beizulegen, dafs bisweilen die neutestamentlichen Schriftsteller Dinge mitteilen, die sie nur den Apokryphen entlehnt haben können, und die sie auf eine Linie mit Begebenheiten stellen, die im A. T. vermeldet sind. So werden 2 Tim. 3, 8 die ägyptischen Zauberer Jannes und Jambres genannt, Namen, die in verschiedenen Formen auch in den Thargumim und im Thalmud (z. B. im Thalmud יוחנן וממרא, im Thargum von Jonathan יניס וימבריס) vorkommen und einer verloren gegangenen Schrift über die Zeit Mosis entlehnt sein müssen. So spielt Hebr. 11, 34—35 auf Erzählungen in 2 Makk. 6, 18 — 7, 42; Hebr. 11, 37 auf eine Stelle aus dem *Martyrium Jesaiae* an. Auch Judas V. 9 ist der *Assumptio Mosis* entlehnt. 3° Von dem meisten Gewicht sind die direkten Citate. Diese finden sich Matth. 27, 9; Luk. 11, 49; Joh. 7, 38; 1 Kor. 2, 9; Eph. 5, 14 und Judas V. 14—16. Über jede dieser Stellen eine kleine Erläuterung. In Matth. 27, 9 ist der Name *Jeremia* kein lapsus calami. Dieselbe Stelle, die wir Sach. 11, 12 suchen würden, hat der Schreiber des ersten Evangeliums aus einer apokryphischen Schrift *des Jeremias* angeführt. Hieronymus sagt von

dieser Stelle: „legi nuper in quodam Hebraico volumine, quod Nazarenae sectae mihi Hebraeus obtulit, Jeremiae apocryphum, in quo haec ad verbum scripta reperi“ (*ed.* Vallarsi VII, 1, p. 228 und Schürer, *Gesch. d. jüd. Volkes im Zeitalter J. C. II, S. 676*). — Luk. 11, 49 und Joh. 7, 38 sind offenbar Citate, obgleich wir die Originalstellen nicht wieder finden können. Man wird doch nicht mit Hugo Grotius (siehe Kommentar) annehmen, daſs εἶπε in Luk. 11, 49 = אמר בלבו ist = er dachte! Gott hat es so gedacht, denn so ist es geschehen! Auch die Erklärung von A. Resch, *Auſserkanon. Evangelienfragmente, Leipzig 1889, § 10, sub No. 4* reicht nicht aus. — 1 Kor. 2, 9 ist nach Origenes der *Apokalypse des Elias* entlehnt und ebenso Eph. 5, 14 nach Epiphanius. Von A. Resch, *o. c. § 10, sub No. 37* sind diese Stellen auf sehr schwache Gründe für Worte Jesu erklärt worden. — Endlich Judas V. 14—16 die Weissagung des Henoch, des siebenten von Adam, ist dem apokryphischen Buch *Henoch* entlehnt. Siehe über all die genannten Apokryphen auch im Zusammenhang mit den neutestamentlichen Stellen, Schürer, *Gesch. d. Jüd. V. im Zeitalter J. C. Leipzig, 1886, S. 575—693.*

Man lasse das volle Licht auf all diese Thatsachen fallen, und dann ist offenbar: 1⁰ daſs den neutestamentlichen Schriftstellern viele Stellen aus Apokryphen vorschwebten, welchen sie häufig gleiche Kraft beimaſsen, wie Texten aus dem A. T. 2⁰ Die bezüglichen Apokryphen sind nicht einmal die der LXX; denn gerade für die eigentlichen Citate (s. oben 3⁰) sind Schriften benutzt, die auch in den Handschriften der LXX nicht vorkommen. 3⁰ Daraus geht hervor, daſs die meisten Schriftsteller des N. T. den Begriff „heilige Schrift“ noch weiter faſsten als die meisten Alexandriner.

Sind also auf der einen Seite die Berichte im Neuen Testament vernichtend für die Voraussetzung, daſs seit den Tagen Esras ein festgestellter Kanon vorhanden

gewesen sein sollte, der auch von Jesus und seinen Aposteln anerkannt worden wäre [6]), so geben sie uns doch auf der andern Seite einige positive Winke für unsere Vorstellung von der Geschichte der Kanonisation [7]).

6) Dafs der Herr und seine Apostel unsern Kanon für gültig hielten, ist vor kurzer Zeit von M. Noordtzij, *de Leer van Jezus en de Apostelen over de H. S. des O. T., Kampen, 1886,* behauptet worden. Siehe dagegen meine Kritik in den *Theol. Studien, 1886, S. 156—163,* wozu aus diesem Paragraph noch das eine und das andre hinzugefügt werden kann.

Auf eine andre Weise hat Dr. Ed. Böhl die Thatsache zu erklären gesucht, dafs die neutestamentlichen Schriftsteller offenbar der LXX anstatt des masorethischen Textes folgen. Dies hängt mit dem Gebrauch der Apokryphen eng zusammen. Er schrieb *Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu u. s. w., Wien, 1873.* Böhl behauptet, dafs die LXX auch in Palästina soviel Eingang fand, dafs eine *aramäische* Übersetzung davon entstand, welcher sich Jesus und seine Apostel bedienten. Der zweite Teil dieses Werkes erschien 1878 unter dem Titel *die Alttestamentlichen Citate im N. T.* Darin bemüht er sich zu zeigen, dafs die alttestamentlichen Citate im N. T. aus dem Aramäischen entnommen sind. Die ganze Annahme von der Existenz einer solchen aramäischen Übersetzung ist unbewiesen. Diese wäre denn auch inspiriert und also das autorisierte Wort Gottes für diese Zeit gewesen! Was macht man nicht alles für Voraussetzungen, um eine schwache Hypothese aufrecht zu halten!

In seiner *Christologie des A. T.* (Holl. Übersetzung, S. 210) sagt Böhl über Matth. 27, 9: „Matth. hat in der von ihm benutzten Volksbibel diese Stelle aus *Sacharja* bei *Jeremia* und wohl an Kap. 19, 15 angeschlossen gefunden. Nur finden wir sie jetzt bei *Jeremia* nicht mehr, wohl aber in der Prophetie des *Sacharja,* die jetzt in gewissem Sinn zu einem fons secundarius für diesen wichtigen Vorfall wird.“

Wir können diese Meinung ruhig auf eine Linie mit der des Jesuiten Harduinus (gest. 1729) stellen, der in seinem Kommentar über das Neue Testament die Vorstellung hatte, dafs das *Latein* die Grundsprache des N. T. sei. Er meinte [mit Unrecht, wenigstens für die östlichen Gegenden], dafs das Lateinische in allen Provinzen des römischen Reiches mehr bekannt war als das Griechische, und Gott habe in der Voraussicht, dafs die lateinische Sprache in kurzem noch allgemeiner werden würde, darum das N. T. vermutlich in dieser Sprache eingegeben! Solche Hypothesen brauchen eigentlich nur mitgeteilt, nicht widerlegt zu werden. Siehe gleichwohl die entscheidende Kritik über Böhls *Forschungen u. s. w.* in der *Theol. Tijdschrift, 1874, S. 207—212* von Prof. Kuenen.

7) Der positiven Winke, welche uns das N. T. für unsere Untersuchung an die Hand giebt, sind nicht viele, aber sie sind wohl wichtig. Es geht daraus hervor 1° Dafs man in den jüdischen Kreisen, aus welchen Jesus und seine Apostel hervorgegangen sind, einen sehr weiten Begriff von „heiligen Schriften" hatte, und die ersten Christen sind davon nicht abgewichen. Eine ganze Reihe von Apokryphen ist sogar christlichen Ursprungs (siehe bei Schürer). 2° Doch sind Spuren von einer enger gefafsten Bedeutung vorhanden. Ja die Namen, die den „heiligen Schriften" gegeben sind (siehe diesen §, Anm 1), können schwerlich auf Apokryphen angewandt werden, während meistenteils aus dem Zusammenhang, in dem sie vorkommen, hervorgeht, dafs wirklich nur an Bücher gedacht ist, die auch in unserm Kanon sich finden. 3° Alles erklärt sich, wenn man voraussetzt, dafs in den Tagen Jesu die dazu befugte Autorität den Kanon noch nicht festgestellt hatte, dafs nur das *Gesetz* und die *Propheten* unbestritten Ansehn genossen, dafs neben den *Psalmen Daniel* und andre Schriften aus den *Kethubim,* sowie auch viele Apokryphen gern gelesen wurden — aber dafs dem gegenüber die „Schule" anfing, Grenzen zu ziehen und zu kontrollieren. Diesem Ansehn der Schule würden der Herr und seine Jün-

4*

ger sich gerne unterwerfen (Matth 23, 2. 3) und wenn man sie darnach *gefragt* hätte, würden sie eine Antwort gegeben haben, die nicht allzu sehr von der spätern jüdischen Zählung abwich. Wir sahen schon, dafs derselbe schwebende Standpunkt auch noch bei Josephus wahrzunehmen ist.

§ 6.

Die historischen Zeugnisse über den Kanon des Alten Testamentes.

Fortsetzung. d) Die jüdischen Berichte, hauptsächlich nach dem Thalmud.

Liegt es in der Natur der Sache, dafs wir bei unserer Untersuchung über die Geschichte des alttestamentlichen Kanons, in die Fufstapfen der christlichen Theologen seit den Tagen des Hieronymus tretend, ausdrücklich die *jüdischen Berichte* ins Auge fassen, so werden wir dazu um so mehr verpflichtet, wenn wir bemerken, dafs die von den jüdischen Gelehrten im 16. Jahrhundert herübergenommenen Ansichten wenig Übereinstimmung mit den verschiedenen Berichten im Thalmud und aufserhalb desselben zeigen [1]).

1) Dafs wir den jüdischen Zeugnissen über den alttestamentlichen Kanon einen besondern Paragraph widmen, bedarf sicher keiner nähern Erklärung. Allein das ist nicht nur an und für sich selbst notwendig, sondern es wird auch aus andern Gründen

erfordert. Mit Recht haben die christlichen Theologen in früheren Zeiten das nötige Licht für das rechte Verständnis des A. T. bei den Juden gesucht. Aber sie haben oft ohne Kritik herübergenommen, was jüdische Gelehrte wiederum ihrerseits ohne Kritik annahmen. So ist die Ansicht, von der wir schon in unserer Einleitung (Anm. 1) sprachen, allgemein durchgedrungen, dafs bereits in den Tagen Esras der ganze Kanon des A. T. festgestellt worden sei. Wir lesen, wie mit grofser Zuversicht von Hottinger erklärt wird (*Thes.* 1, 2, *quaest.* 1) „et tam apud Christianos — quibus non pro cerebro fungus est — quam Iudaeos anamphisbeton fuit principium, *simul et semel* Canonem V. T. authoritate prorsus divina constitutum esse ab Esdra et viris Synagogae magnae.“ Es wird sich uns zeigen, dafs diese Meinung der jüdischen Gelehrten keine feste Tradition ist, sondern eine Hypothese, gebaut auf verschiedene Zeugnisse, die genau betrachtet etwas anderes enthalten. Elias Levita († 1549) und David Kimchi († 1240) sind nur abgeleitete und trübe Quellen. Wir müssen die thalmudischen Berichte zu allererst selbst in Augenschein nehmen.

Erstlich mufs beachtet werden, dafs im *Thalmud*, sowohl in der *Gemara* (circa 500 n. Chr.) als in der *Mischna* (circa 200 n. Chr.), überall die Existenz unseres Kanons und seine Einteilung in *Thora, Nebiim* und *Kethubim* vorausgesetzt wird [2]).

2) Hierüber herrscht kein Streit. Auch wird dies ausdrücklich mitgeteilt. So heifst es z. B. *Baba Bathra fol. 13:* „Und sie [nämlich die Weisen חכמים] haben uns die *Thora, Nebiim* und *Kethubim*, zu einem ganzen verbunden [מדובקים כאחד], hinterlassen.“ Siehe übrigens die Beweisstellen bei Surenhusius, *p. 49 sq.*

Nicht über die Kanonisation, wohl aber über die Schreiber und Redactoren der alttestamentlichen Schriften werden im babylonischen Thalmud (*Baba Bathra fol. 14b, 15a*) sonderbare Auffassungen ausgesprochen [3]).

3) Daſs einige (z. B. Herzfeld, *Gesch. Isr., 1857, III, S. 94* und Fürst, *Kanon des A. T., S. 129—134*) gemeint haben, diese bekannte Stelle handele von der Kanonisation, hat darin seinen Grund, daſs sie dem Zeitwort כתב allerlei Bedeutungen beilegten. Herzfeld, und ebenso ungefähr auch Fürst meinte, daſs כתב im Thalmud bedeute: 1° mündlich Überliefertes niederschreiben, 2° Aussprüche oder Schriften anderer sammeln, 3° ein Buch schreiben oder abfassen, 4° ein Buch in den Kanon eintragen. Doch hat dies Zeitwort keine andere Bedeutung als *schreiben*, ein *Buch abfassen*. Das wird sich deutlich herausstellen, wenn wir die Stelle in ihrem Zusammenhang mitteilen.

Die betreffende Stelle ist keine *Mischna*, sondern eine *Baraitha*, bei der sich eine ausführliche *Gemara* befindet. Siehe Text, Übersetzung und Erläuterung derselben in dem schon genannten Werkchen von G. A. Marx, *Traditio rabbinorum veterrima de librorum V. T. ordine atque origine, Lipsiae, 1884;* und vergleiche über den Unterschied zwischen *Baraitha* und *Mischna:* Strack, *Einleitung in den Thalmud, Leipzig, 1887, S. 5 und 6.* Auch als Artikel in die *Real-Encyclopädie für protest. Theol. und Kirche, 2. Aufl., Bd. XVIII* aufgenommen.

Wir teilen hier nur die Übersetzung der *Baraitha* mit, wie sie Marx *(p. 20sq.)* giebt, und zum Schlusse soviel aus der *Gemara*, als für das rechte Verständnis nötig ist: „Magistri nostri docent: ordo Prophetarum hic est: Iosua, Iudicum, Samuelis, Regum, Jeremias, Ezechiel, Jesajas, Duodecim. — Ordo Hagiographorum hic est: Ruth, liber Psalmorum, Jobus et Proverbia, Ecclesiastes, Canticum Canticorum et Threni, Daniel et libellus Ester, Ezra et Chronica.“

„Quis autem scripsit eos libros? Moses scripsit librum suum

et sectionem de Bileamo et Jobum. Josua scripsit librum suum et octo illos versus in Lege. Samuel scripsit librum suum et librum Judicum et Ruth. David scripsit librum Psalmorum pro [על ידי = mit Hilfe] decem senibus, scilicet pro homine primo, pro Melchisedece, pro Abrahamo, pro Mose, pro Hemano, pro Jeduthuno, pro Asapho et pro tribus Corae filiis. Jeremias scripsit librum suum et librum Regum et Threnos. Hiskias sociique ejus scripserunt Jesajam, Proverbia, Canticum Canticorum (et Ecclesiasten) [von Marx p. 22 aus Versehen ausgelassen]. Viri Synagogae magnae scripserunt Ezechielem et Duodecim et libellum Ester. Ezra scripsit librum suum atque genealogias, quas Chronicorum in libro legimus usque ad semet ipsum (עד לו)."

Soweit die Baraitha. Wir fügen aus der Gemara zum rechten Verständnis dazu bei: „Id cum Rabbi [scil. Rabh Abba Aricha, 3. Jahrhundert] effato convenit, quem Rabh Juda [scil. Rabh Juda ben Jecheskel, 3. Jahrhundert] tradit dixisse: Ezra non ascendit e Babylonia, antequam suam genealogiam perscripsit, tum demum ascendit. — Quis ad finem perduxit? — Nehemias, filius Helchiae."

Obgleich diese Tradition keine Aufnahme in die Mischna gefunden hat, sondern als Baraitha nur in die babylonische Gemara, so ist sie darum doch nicht so jung wie diese. Die Baraithas (aramäischer Ausdruck für משנה חיצונה) werden, wie aus der Anführungsformel תַּנְיָא hervorgeht, bis auf die Periode der Mischnalehrer (Thannaim) zurückgeführt. Und die unsrige wird dem Juda I. mit dem Beinamen ha-Kadosch, dem Haupte der Schule von Tiberias (2. Jahrhundert) zugeschrieben, dessen Namen die Sammlung der Mischna trägt. Betrachten wir den sonderbaren Inhalt etwas näher. Da fällt uns zu allererst auf, daſs der Thora im Anfang keine Erwähnung geschieht. Das braucht uns nicht zu verwundern. Denn die Thora muſste immer besonders geschrieben werden, niemals mit andern Schriften auf eine Rolle. Und gerade für die, welche heilige Schriften auf

eine Rolle schreiben wollen, werden hier Vorschriften über die Beobachtung der Reihenfolge gegeben. Dann folgen die Ansichten über die Autorschaft der verschiedenen Bücher. Die Thora war von Moses geschrieben; das verstand sich von selbst. Rationell ist es, dafs die letzten acht Verse (über Mosis Tod) dem Josua zugeschrieben werden. Anderwärts im Thalmud werden auch diese acht Pesukim dem Moses beigelegt. In *Menachôth fol. 30a* heifst es: „Bis וימת [Deut. 34, 5] hatte der Heilige, gesegnet sei er, vorgesprochen und Moses nachgesprochen und geschrieben. Von diesem וימת ab sprach er, und Moses schrieb unter Weinen.“ Aber eigentümlich ist es, dafs die Perikope über *Bileam* und das Buch *Hiob* dem grofsen Gottesmann zugeschrieben wurden. Warum wird dem Schreiber des ganzen Pentateuchs noch einmal besonders und ausdrücklich die Perikope Num. 22, 2 — 25, 9 zugeschrieben? Das kann unseres Erachtens nur daraus erklärt werden, dafs bezüglich des Verfassers dieser befremdenden Geschichte Zweifel in den jüdischen Schulen entstanden waren (vgl. Marx *o. c., p. 42*). Dafs das Buch *Hiob* dem Moses beigelegt wird, hängt sicher mit der Ansicht zusammen, dafs die Propheten ihre gleichzeitige Geschichte beschrieben haben. Aber Moses beschrieb zugleich die patriarchale Vorzeit, und dahin gehörte auch *Hiob*. Siehe über eine Gleichsetzung des Hiob mit Jobab (Gen. 36, 33) Marx *o. c., p. 42* im Zusammenhang mit der Unterschrift bei Hiob in der Übersetzung der LXX. Um nicht alles zu nennen, richten wir zum Schlufs unsere Aufmerksamkeit auf die Ansicht, dafs Hiskia und seine Helfer die Bücher ימ״שק (d. i. *Jesaia, Sprüche, Hoheslied* und *Prediger*) und die „Männer der grofsen Synagoge“ die Bücher קנד״ג (d. i. *Ezechiel, 12 kleine Propheten, Daniel* und „die Rolle“ nämlich *Esther*) geschrieben haben sollten. Man meint meistens, dafs diese Ansicht mit der spätern jüdischen Vorstellung zusammenhängt, heilige Bücher könnten nur im heiligen Lande geschrieben sein. Dies würde dann die Behauptung betreffs *Ezechiel, Daniel* und *Esther* erklären. Doch ist für diese

Ansicht die von Raschi (Rabbi Schelomo ben Ischak † 1105) herrührt, kein Grund im Thalmud zu finden (siehe Marx *o. c., p. 51*). Daſs das Buch תרי עשר (die 12 kl. Propheten in einem Buch) den „Männern der groſsen Synagoge" zugeschrieben wird, bedeutet nur, daſs dies Buch als ein Ganzes, abgesehen von den verschiedenen Propheten selbst, einen Autor (Redaktor) gehabt haben muſs. *Maleachi* allein hat eine Unterschrift, und so bilden die 12 zusammen ein Buch. Über „die Männer der groſsen Synagoge" handeln wir besonders in § 10. Die vier Bücher, die sie „geschrieben" haben sollen, sind in ihrer gegenwärtigen Form, *Ezechiel* ausgenommen, alle jung. Liegt darin eine dunkle Erinnerung an die Geschichte dieses Buches? Wir stellen nur die Frage. Die Antwort zu suchen ist nicht hujus loci. Die voces memoriales ימשק und קדנג sind in den hebräischen Text eingefügt und sonderbar ausgewählt. Sie entsprechen den Worten ישעיה, משלי, שיר השירים, קהלת, und יחזקאל, שנים עשר, דניאל, מגלת אסתר, in der Weise, daſs für das erste Wort die vier ersten Buchstaben genommen sind und für das zweite Wort sehr willkürlich das ק, נ, ד und ג ausgewählt sind.

Sowohl im Thalmud als auſserhalb desselben sind uns verschiedene Zweifel jüdischer Gelehrten über die kanonische Geltung einiger Bücher des Alten Bundes mitgeteilt. Darunter befinden sich Ansichten von Lehrern aus dem zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung. Aber auch in jüngern nachthalmudischen Schriften klingen diese Zweifel noch nach. Sie beziehen sich hauptsächlich auf Bücher aus den Kethubim und zwar auf *Sprüche* [4]), *Hoheslied, Prediger* [5]) und *Esther* [6]). Auch von der Autorität *Ezechiels* [7]) ist an mehr als einer Stelle die Rede, und in nachthalmudischen Schriften

werden auch Urteile über *Jona* [8]) mitgeteilt, welche unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen.

4) Die verschiedenen Stellen, die zur Sprache kommen müssen, sind folgende: über *Sprüche, Schabbath fol. 30*^{b} und der nachthalmudische Traktat *Abôth de Rabbi Nathan* c. I (eine Erweiterung des thalmudischen Traktats *Pirkê Abôth*). Über *Hoheslied, Jadaïm III, 5* und *Abôth de Rabbi Nathan c. I.* Über *Prediger, Edujôth V, 3, Jadaïm III, 5, Schabbath fol. 30*^{ab}, *Abôth de Rabbi Nathan, c. I, Leviticus Rabba, Sekt. 28* (7. Jahrhundert n. Chr.) *Midrasch Koheleth zu Kap. I, 3* (7. Jahrhundert n. Chr.). Über *Esther, Megilla fol. 7*^{a}, *Kap, I, 4 [fol. 70], Sanhedrin fol. 100*^{a}. Über *Ezechiel, Schabbath fol. 13*^{b}, *Menachôth fol. 45*^{a}, *Chagiga fol. 13*^{a}. Und über *Jona* nur *Numeri Rabba, Sekt. 18* (12. Jahrhundert n. Chr.) und *Pseudo-Raschi* und *Thaänith fol. 15*^{a}.

Inbetreff der *Sprüche* lesen wir *Schabbath fol. 30*^{b}: „Auch das Buch der *Sprüche* wollte man verbergen (בקשו לגנז), weil sich innere Widersprüche darin finden; aber man hat es nicht verborgen, weil sie [nämlich die Weisen] sagten: Wir haben beim *Prediger* tiefer auf den Grund gesehen und die Lösung gefunden; so wollen wir auch hier tiefer untersuchen.“ Einige Widersprüche werden daselbst zugleich mit einigen Versuchen zur Lösung mitgeteilt. — In *Abôth de Rabbi Nathan, Kap. I* (vgl. Zunz, *die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, S. 108f.*) wird auch davon gesprochen: „Anfangs sagte man: *Sprüche, Hoheslied* und *Prediger* sind apokryphisch, denn sie enthalten Gleichnisse (משלות) und gehören also nicht zu den heiligen Büchern; darum stand man auf und verbarg sie, bis daſs die Männer der groſsen Synagoge kamen und sie erklärten.“ Während hier die Erinnerung an die Bedenken betreffs der *Sprüche* noch bewahrt ist, wird sowohl der Streit über die Kanonicität der *Sprüche (Hohesl.* und *Pred.)* als auch die Entscheidung nach der spätern Anschauung in das hohe Altertum verlegt.

5) Bezüglich des Streites über das *Hohelied* und *Prediger* kommt aufser der angeführten Stelle aus *Abôth de R. N.* die Stelle aus *Mischna, Jadaïm* III, 5 in Betracht. Daraus geht hervor, dafs sowohl *Hoheslied* als auch *Prediger* zur Zeit der Redaktion der Mischna (200 n. Chr.) für kanonisch gehalten wurden; denn dies wird vorangestellt. Aber damals hatte man den hierüber geführten Streit nicht vergessen. Denn es heifst: „Alle heiligen Schriften verunreinigen die Hände, *Hoheslied* und *Prediger* verunreinigen die Hände. Rabbi Juda (+ 120 n. Chr.) sagte: das *Hohelied* verunreinigt zwar die Hände [ist zwar kanonisch], doch der *Prediger* wird bestritten. Rabbi Jose (Zeitgenosse des Kaisers Hadrian) sagte: *Prediger* macht die Hände nicht unrein, und *Hoheslied* wird bestritten. Rabbi Simeon sagte: Die Schule Schammais urteilte über *Prediger* leichter als die Schule Hillels [d. i. die Schule Schammais hielt Pred. nicht für kanonisch, wohl aber die von Hillel קהלת מקולי בית שמאי ומחומרי בית הלל]. Rabbi Simeon ben Azzai sagte: Ich habe aus dem Munde der 72 Ältesten vernommen an dem Tage, da man die Würde [eines Nasi] dem Rabbi Eleazar ben Azaria übertragen hat, dafs *Hoheslied* und *Prediger* die Hände unrein machen. Rabbi Akiba [der bekannte Eiferer für Bar Kochba] sagte: Gott verhüte, dafs jemals einer in Israel geleugnet haben möge, dafs das *Hohelied* die Hände unrein mache! Denn das ganze Zeitalter ist nicht soviel wert als der Tag, an dem das *Hohelied* Israel gegeben wurde; denn alle Kethubim sind heilig, aber das *Hohelied* ist am allerheiligsten. Wenn man über etwas geteilter Meinung gewesen ist, dann über den *Prediger*. Rabbi Jochanan ben Josua, der Sohn von Akibas Schwiegervater, sagte: wie [Simeon] ben Azzai berichtet, hat eine Meinungsverschiedenheit bestanden, und man hat darüber eine Entscheidung getroffen.“

Mit kleinen Abweichungen in Einzelheiten kommen diese Berichte auch anderwärts im Thalmud vor, z. B. *Megilla fol. 7^a^*, wo Simeon ben Menasja sagt, das *Hohelied* sei vom heiligen

Geist eingegeben, aber der *Prediger* sei ein Produkt von Salomos eigner Weisheit, und *Edujôth* V, 3. Über *Prediger* lesen wir noch *Schabbath fol.* 30^{ab}: „Die Weisen hatten das Buch Koheleth verbergen wollen, aber sie haben das mit Rücksicht auf den Anfang und das Ende des Buches unterlassen.“ Es heiſst wörtlich: תחילתו דברי תורה וסופו דברי תורה („der Anfang davon besteht aus Worten der Thora und das Ende davon besteht aus Worten der Thora“. Das bezieht sich wahrscheinlich auf 1, 3 und 12, 13. 14). Auch in jüngern Midraschim hat sich die Erinnerung an Bedenken gegen *Prediger* erhalten, *Levit. Rabba, Sekt. 28, Koheleth Rabba 1, 3 und 11, 9.*

Wir beachten dabei 1^0, daſs der darüber geführte Streit noch aus dem Beginn des 2. Jahrhunderts n. Chr. datiert. Das ist ersichtlich aus den Namen der genannten Rabbis sowie aus der Zeitbestimmung, die umschrieben wird mit „an dem Tage, da Eleazar ben Azaria zur Würde [eines Nasi] erhoben wurde“. Diese Zeitbestimmung kommt auch sonst im Thalmud vor und muſs zwischen 100 und 115 n. Chr. fallen (Jost, *Gesch. des Judentums und seiner Sekten, Leipzig, 1857, II, S. 28 ff.* und Graetz, *Gesch. der Juden, 11 Bde., IV, Leipzig, 1866, S. 37 ff.*). 2^0 Der Ausspruch Akibas: „Alle Kethubim sind heilig, aber das *Hohelied* ist am allerheiligsten“, läſst uns sehen, wo wir die bestrittenen Bücher suchen müssen. Die Antilegomena des alttestamentlichen Kanons suche man in der dritten Abteilung. Die Bedenken gegen Ezechiel und Jona machen davon keine Ausnahme, siehe weiter unten. 3^0 Man darf sich durch den äuſseren Schein der Worte des ungestümen Fanatikers und Buchstabenknechtes Akiba nicht zu der Meinung verleiten lassen, als ob daran eigentlich nicht gezweifelt worden wäre. Ja vom *Prediger* gibt er es selbst zu, und die leidenschaftliche Versicherung vom „allerheiligsten“ Charakter des *Hohenliedes* würde total überflüssig sein, wenn dieser Charakter nicht bezweifelt worden wäre.

6) Daſs auch das Buch *Esther* nicht allein bei den Christen, sondern ebenso sehr bei den Juden Anstoſs gab, ersehen wir aus

den angeführten Stellen im babylonischen Thalmud. In der babylonischen Gemara des Traktates *Megilla*, welcher über das Lesen der „Rolle" (d. i. Esther) und über das Purimfest im allgemeinen handelt, lesen wir fol. 7[a] folgendes: (Es ist da auch von der Kanonicität der Bücher *Hoheslied*, *Prediger* und *Ruth* die Rede. Doch uns ist es hier nur um *Esther* zu thun. Die Stelle lautet also:) „R. Juda sagt [lehrt]: Samuel hat gelehrt, daſs *Esther* die Hände nicht verunreinige. Hat Samuel dann gemeint, daſs *Esther* nicht vom heiligen Geist eingegeben sei? Samuel hat sicher gelehrt, daſs *Esther* vom heiligen Geist eingegeben ist, *aber es ist eingegeben worden, um vorgetragen, nicht um geschrieben zu werden.*"

Offenbar ist der Schreiber dieses Stückes mit der Ansicht des R. Samuel in Verlegenheit. Er kann nicht leugnen, daſs dieser gelehrt hat, das Buch *Esther* sei nicht kanonisch. Aber das ging doch nicht. Samuel kann das nicht gemeint haben. Man wuſste sogar von ihm zu erzählen, daſs er gesagt habe: Es ist vom heiligen Geist eingegeben. Dann kann seine Aussage unmöglich auf den Inhalt gehen, sondern nur das *geschriebene Buch* als solches ist gemeint.

Es ist sehr wohl möglich, daſs die zweite Überlieferung über Samuel, *Esther* sei zwar vom heiligen Geist eingegeben, nur ein Postulat des Schreibers dieser Gemara ist. Nach ihm *kann* R. Samuel das nicht geleugnet haben. Und die ganze spitzfindige Unterscheidung zwischen „zwar eingegeben um vorgetragen, aber nicht um geschrieben zu werden" müssen wir höchstwahrscheinlich nicht auf Rechnung Samuels, sondern seines Referenten in der Gemara setzen. Es gibt also wohl offenbar eine Tradition von R. Samuel über *Esther*, daſs dieser gelehrt habe, *Esther* verunreinige die Hände nicht. (Gegen J. S. Bloch, *Stud. zur Gesch. der Sammlung d. althebr. Lit., 1876, S. 152ff.* vgl. § 8, Anm. 2).

In der jerusalemischen Gemara, *Megilla, Kap. I, 4* (Schwab, *Le Talmud de Jérusalem, Paris, 1883, VI, p. 206 sq.*) wird von

R. Samuel ben Nachman auf Autorität des R. Jonathan hin erzählt, dafs 85 Älteste, worunter mehr als 30 Propheten, sich viel Mühe gegeben haben, den Bestimmungen betreffs des Purimfestes gesetzliche Geltung gegenüber dem Pentateuch zu verschaffen, von dessen Geboten allein es heifst, dafs sie von Jahve den Kindern Israels gegeben sind (Lev. 27, 34). Sie standen nicht von ihrem Platze auf, bis Gott ihre Augen erleuchtet hatte und sie in Ex. 17, 14 lasen, dafs selbst die Thora Gehorsam gegen die Bestimmungen des Buches Esther vorschreibt. Man lese diese merkwürdige Schriftdeutung bei Schwab *l. c., p. 207.* — Wie unhistorisch dieser Bericht im ganzen auch sein mag, so ist doch deutlich, dafs hierin Zweifel über das Ansehen von *Esther* bewahrt sind, was im Zusammenhang mit andern Berichten Bedeutung erhält.

Endlich lesen wir *Sanhedrin fol. 100*[a], dafs Levi bar Samuel und Rabbi Huna bar Chijah Umhüllungen (מטפחות Futterale) für die heiligen Schriften im Haus des Rabbi Juda herrichteten. „Aber als sie an die Rolle *Esther* kamen, sagten sie: das hat keine Umhüllung nötig; er sagte: das scheint Epicureismus.“ Nun sagt wohl Raschi zu dieser Stelle, dafs sie das nicht hätten sagen dürfen, sondern hätten fragen müssen; doch gewifs hat der Mann, der es Epicureismus nannte, gemeint, dafs Esther „die Hände nicht verunreinige.“

7) Es kann uns nicht wundern, dafs auch das Buch *Ezechiel* den jüdischen Schriftgelehrten zu allen Zeiten viele Rätsel und Fragen aufgegeben hat. „Der Anfang und das Ende von Ezechiel ist in Dunkel gehüllt, und bei den Hebräern dürfen diese Abschnitte und die Einleitung der Genesis von niemand, der noch keine dreifsig Jahre alt ist, gelesen werden.“ (Hieronymus, *Epist. ad Paul.*) Vor allem mufste der Gegensatz, der zwischen den Gesetzesbestimmungen in den letzten Kapiteln (Kap. 40—48) und den Geboten im Pentateuch besteht, die Aufmerksamkeit auf sich ziehen. In *Menachôth fol. 45*[a] werden alle Widersprüche aufgezählt und durchgenommen und die denkenden Leser auf die

ferne Zukunft verwiesen, wo Elias kommen und alle diese Kapitel erklären werde. In *Schabbath fol. 13ᵇ* und *Chagiga fol. 13ᵃ* wird (mit verschiedenen unbedeutenden Abweichungen) erzählt, wie die Widersprüche von Chananja ben Hiskia aufgelöst seien. Dieser Chananja hat verhütet, dafs das Buch *Ezechiel* ist „verborgen“ worden (גנז), weil seine Worte denen der Thora widerstreiten. „Was that er denn? Man brachte ihm 300 Mafs Öl, und er setzte sich hin und erklärte es (oder sie, nämlich die Widersprüche).“

Der genannte Chananja ben Hiskia (ben Garon) war ein Zeitgenosse Gamaliels I., des Lehrers des Apostels Paulus Nach Fürst (*Kanon des A. T., S.* 24) war er ein jüngerer Zeitgenosse Hillels und lebte ungefähr zur Zeit der Geburt Christi. Graetz (*Gesch. der Juden, III, S. 499*) meint, dafs Eleazar, Chananjas Sohn, genannt sein müsse und setzt die Entscheidung des Streites über Ezechiel auf das Jahr 66 n. Chr. an.

Wir müssen beachten: 1⁰ dafs diese Berichte nicht in der Mischna, wie die über das *Hohelied* und *Prediger*, sondern in der Gemara vorkommen; 2⁰ dafs die Entscheidung vor dem Jahre 50 n. Chr., also ein Jahrhundert früher angesetzt wird als die über *Prediger* und *Hoheslied.* 3⁰ Dafs keine Namen von Schriftgelehrten genannt werden, die *Ezechiel* „verbergen“ wollten, wie bei *Pred., Hohesl.* und *Esther.* Dies führt uns zu dem Schlufs, dafs man anfangs *Ezechiel* für „heilig“ hielt, die Widersprüche wohl bemerkte, aber gläubig annahm, dafs ein Prophet wie Elias dieselben wohl erklären könne und es auch einmal thun werde. Ein späterer Gesetzeslehrer urteilte, dafs der Widerstreit mit dem Pentateuch wohl dazu hätte führen können, dafs *Ezechiel* „verborgen“ worden wäre, und dafs dies nicht geschehen war, erklärte er aus der mühevollen Arbeit des Chananja ben Hiskia, dessen Erklärungen wohl „nach der Lampe gerochen haben werden“.

Nachdem man einmal angenommen hatte, dafs kein Widerstreit zwischen Ezechiel und der Thora bestehe, ging man selbst

soweit, dafs man aus diesem Propheten citierte als „aus der Thora“ (*Moëd Katan fol. 5a*), und dafs man nach der Auffassung von dem „mündlichen Gesetz“ (vgl. § 9, Anm. 8) auch von Ezechiels Bestimmungen lehrte, „sie seien von Moses an durch die Überlieferung fortgepflanzt worden und Ezechiel habe sie nur auf Schrift gebracht.“ (Fürst, *Kanon des A. T., S. 53*). Über einen kategorischen Streit, worin ein namentlich angeführter Schriftgelehrter *Ezechiel* für apokryphisch erklärt haben sollte, besitzen wir keine Nachricht. Die Antilegomena des A. T. mufs man demnach allein in der dritten Schichte suchen.

Ich halte an dieser Anschauung fest auch Buhl gegenüber, der die Behauptung aufstellt (*Kanon und Text des A. T., S. 30*), dafs die Zweifel über Ezechiel von gleichem Charakter seien wie die über einige Kethubim. Das hängt bei Buhl mit seiner Anschauung zusammen, dafs alle diese jüdischen Berichte über Zweifel einen schon feststehenden Kanon betreffen und nicht mehr als eine Revision desselben bezwecken konnten (siehe S. 27 und vgl. unsern § 11, Anm. 9). Aber ein offizieller Beschlufs der Schule über die Kanonicität der *Propheten* sowohl als der *Kethubim* ist vor dem 2. Jahrhundert n. Chr. nicht nachzuweisen, wie sich später zeigen wird. Eigentlich bestand zu Lebzeiten Chananjas auch inbetreff der *Propheten* gleichwie für die *Kethubim* nur eine communis opinio, aber diese war für die zweite Schichte durch ihr mehr als zweihundertjähriges Alter unantastbar geworden. Die *Kethubim* konnten sich damals eines solchen Ansehens noch nicht rühmen.

8) Auch die angeführten Stellen über *Jona* widersprechen dieser Ansicht nicht. Überdies sind es grofsenteils Meinungen aus dem 12. Jahrhundert n. Chr. oder später. Der Vollständigkeit halber wollen wir den Inhalt hier kurz referieren. *Numeri Rabba, Sekt. 18 (Warschau ed. p. עג a.)* Es werden da Spielereien mit den Zahlen 50, 60 und 80 in Jes. 3, 3 und Hohesl. 6, 8 mitgeteilt. Ferner werden diese Zahlen an heiligen Gegenständen nachzuweisen gesucht. So sagt er: „50 sind die 24 Bücher,

füge dazu 11 von den 12 [kleinen Propheten] *Jona ausgenommen, denn dies Buch nimmt eine besondere Stellung ein*, dann die 6 Sedarim [der Mischna] und die 9 Abteilungen in Leviticus — zusammen 50."

Was nun die Ausnahmestellung des Buches Jona betrifft, so erhalten wir durch den Kommentar *Matnôth Kehunna* (eine Schrift aus dem 16. Jahrhundert) zu dieser Stelle Aufklärung. Nachdem der Autor das Verzeichnis der 24 Bücher gegeben hat, macht er die Bemerkung, daſs das Buch *Jona* besonders gerechnet werde, weil es sich ganz mit den Heiden beschäftige und darin Israels keiner Meldung geschehe, wie auch „Radak" (R. David Kimchi † 1240) beim Beginn des Buches *Jona* schreibt. Diese Stelle lehrt uns also bloſs, daſs bei den Juden des Mittelalters diese Frage aufkam: Warum ist das Buch *Jona*, das nicht von Israel handelt, unter Israels heilige Schriften aufgenommen worden? Von Zweifel an der Kanonicität in früheren Tagen keine Spur.

Etwas anders liegt die Sache mit der Äuſserung Pseudo-Raschis zu *Thaänith fol. 15ᵃ*, weil diese ihren Grund in einer Unterscheidung hat, die in der Mischna selbst gemacht ist. Die Stelle in der Mischna lautet folgendermaſsen (*Thaänith II, 1*): „Von den Männern von Niniveh wird nicht gesagt: Und Gott sah ihren Sack und ihr Fasten, sondern [Jona 3, 10]: und Gott sah ihre Werke, daſs sie sich von ihrem bösen Weg bekehrten. Und in der *Kabbala* sagt er: Zerreiſset eure Herzen und nicht eure Kleider [Joel 2, 13]." Es springt in die Augen, daſs die beiden Stellen aus *Jona* und *Joel* nicht in derselben Weise citiert werden. *Joels* Wort wird als zur Kabbala (Überlieferung) gehörig betrachtet, und dies wird in einer Weise ausgedrückt, die vermuten läſst, daſs das Wort aus *Jona* 3, 10 nicht als Kabbala betrachtet wurde. Diese Verschiedenheit hat nun auch die Aufmerksamkeit Pseudo-Raschis auf sich gezogen, der zu den Worten ובקבלה הוא אומר [und in der Kabbala „sagt Er", die gewöhnliche Art zu citieren] diese Bemerkung hinzufügt: „Was im

Jona steht, wird keine *Kabbala* genannt, wohl aber die Stelle aus *Joel;* denn *Ermahnungen* heifsen *Kabbala*, nicht aber *Mitteilungen.*" Hätten wir es nun hier nur mit einer spitzfindigen Unterscheidung eines jüdischen Rabbis aus dem Mittelalter zu thun, dann könnten wir es bei dieser Mitteilung bewenden lassen. Aber so ist es nicht. Die Bemerkung Pseudo-Raschis ist eine Erklärung eines Mischnawortes und zwar eine Erklärung, die in der Hauptsache richtig genannt werden mufs. Von Zweifel an der kanonischen Geltung des prophetischen Buches Jona ist keine Rede. Wohl aber folgt aus der angeführten Mischnastelle, wie wir in einem folgenden Paragraph auseinandersetzen werden, dafs die „Propheten" auf jüdischem Standpunkt dem „Gesetz" als *Überlieferung* gegenüberstehn und dafs sie also eigentlich blofs insofern Geltung haben, als man von ihnen annehmen kann, dafs sie durch *Ermahnungen* die Gebote und Verbote der Thora näher erklären und anwenden. Dafs aus diesem Gesichtspunkt betrachtet das Buch *Jona* unter den Propheten eine eigenartige Stellung einnimmt, liegt auf der Hand. Es mufs uns eigentlich befremden, dafs uns keine Zweifel von Thannaïm (Mischnalehrern) überliefert sind. Dies kann allein daraus erklärt werden, dafs die zweite Schichte im ersten Jahrhundert n Chr. schon lange als feststehend angesehen wurde und dafs man bei Jona nichts entdeckte, was mit der Thora stritt, wie bei Ezechiel.

Fassen wir das Resultat unserer Untersuchung in diesem Paragraph zusammen, dann müssen wir folgende Schlufsfolgerungen ziehen. 1° Die thalmudischen Berichte im ganzen genommen widersetzen sich entschieden der von Elias Levita herübergenommenen Ansicht, dafs das Werk der Kanonisation des Alten Testamentes schon im fünften Jahrhundert v. Chr. durch

Esra vollendet sein sollte [9]). 2° Im Thalmud setzt bereits die *Mischna* unsern Kanon in seiner Dreiteilung voraus. Im Jahre 200 n. Chr. war also die Sache entschieden, doch kann die Endentscheidung damals nicht viel mehr als ein halbes Jahrhundert alt gewesen sein. Es ist bis ins 2. Jahrhundert n. Chr. von jüdischen Gelehrten hitzig über die kanonische Geltung der Bücher *Sprüche*, *Prediger*, *Hoheslied* und *Esther* gestritten worden [10]).

9) Alles in diesem Paragraph Mitgeteilte bestätigt vollkommen, was wir hieroben in den Text setzten. Denn solche hitzige Diskussionen über einige Bücher aus der dritten Schichte wären ganz unerklärlich, wenn wir annehmen müfsten, dafs schon vor dem Jahre 400 v. Chr. und gar durch einen Mann von dem Ansehn Esras der Kanon festgestellt worden wäre. Aber dazu kommt noch, dafs der Thalmud, der die Wirksamkeit Esras so hoch erhebt, dafs er erklärt: „Esra wäre würdig gewesen, dafs die Thora durch seine Hand Israel gegeben worden wäre, wenn ihm nicht Moses vorangegangen wäre“, (*Babyl. Gem. Sanhedrin c. I* und *Jerus. Gem. Megilla c. I;* siehe die vortreffliche Übersetzung von M. Schwab, *Le Talmud de Jérusalem, Paris, 1883, VI, p. 212*) — nirgends dem Esra mit unzweideutigen Worten das Werk der Kanonisation zuschreibt. Denn die Stelle *Baba Bathra fol. 15* handelt wohl von der Redaktion, aber nicht von der Kanonisation einiger Bücher, wenn auch für das spätere Bewufstsein beide Vorstellungen ineinander überfliefsen.

Es ist wohl im *Thalmud* eine Neigung wahrzunehmen (ebenso wie in *4. Esra*), die Redaktion *aller* Bücher in die Tage Esras zu verlegen. Das ist auch der Sinn der Berichte, welche dies Werk dem Esra im Verein mit „den Männern der grofsen Synagoge“ zuschreiben. Mit Unrecht hat man darin früher eine Erinnerung an den Anteil gesehen, welchen die Schriftgelehrten

nach Esras Zeit an dem Werk gehabt hätten (siehe § 10, *Anm. 12*). Aber wenn auch bereits im Thalmud ein Bestreben hervortritt, das von spätern jüdischen Gelehrten zu einer festen Ansicht ausgebildet worden ist, so streiten doch die thalmudischen Berichte im ganzen genommen gegen diese Auffassung.

10) Nach Erwägung alles dessen, was wir aus dem Thalmud mitgeteilt haben, wird man zustimmen müssen, dafs das in den Text gesetzte Resultat richtig ist. Man wird bemerken, dafs wir die Bedenken gegen *Ezechiel* und *Jona* nicht erwähnen. Es ist kein genügender Grund für die Annahme da, dafs jemals ein jüdischer Gelehrter einen dieser Propheten aus der zweiten Schichte habe entfernen wollen. Fürst geht darum auch unseres Erachtens zu weit, wenn er schreibt (*Kanon des A. T., S. 95*): Dieser Chananja ... war es auch, welcher die Widersprüche zwischen *Jecheskel* und der *Thora* ausgeglichen und dadurch die *Aufnahme des Jecheskel im Kanon ermöglicht hat.*“ Im Jahre 32 v. Chr., in das Fürst diese Entscheidung setzt, galt die Schichte der *Nebiim* wohl lange für abgeschlossen. Warum ist sonst das Buch *Daniel* nicht mehr darin aufgenommen? *Ezechiel* wurde also dazu gerechnet. Aber hat man dies Buch denn vielleicht aus der zweiten Schichte streichen wollen? Es wird kein Name eines Rabbi genannt, der dies kühne Wagstück unternommen hätte. Man hat offenbar trotz des Widerstreites mit der *Thora* dies Buch um des Ansehens des Propheten willen für heilig gehalten und es dem Elias, der kommen sollte, überlassen, zu erklären, wie das der *Thora* gegenüber möglich war. Erst später hat Chananja die Lösung selbst versucht und so verhindert, dafs jemals einer *Ezechiel* „verbergen“ sollte. — Auch *Jona* war niemals ein Gegenstand des Streits. Erst in sehr später Zeit fand man es befremdend, dafs dies Buch ohne Botschaft an Israel neben den andern Propheten stand, und schon früher (*Thaänith II, 1*) fand man, dafs sein Inhalt keine Kabbala sei. Aber nach derselben Regel ist der überwiegende Inhalt der *prophetae priores* dies auch nicht. Und von Zweifeln an der kanoni-

schen Geltung dieser Bücher ist überhaupt keine Spur zu entdecken.

Es bleibt also dabei, dafs im zweiten Jahrhundert n. Chr. noch heftig über einige Bücher der Kethubim gestritten wurde, nämlich über *Sprüche*, *Prediger*, *Hoheslied* und *Esther*. — Man darf die Bedeutung der angeführten Stellen aus Mischna und Gemara nicht abzuschwächen suchen durch eine Bemerkung, wie sie Strack gemacht hat (in seinem Artikel „*Kanon des A. T.*“ in der *Real.-Enc.*[2]), dafs diese Diskussionen oft den Eindruck machen, sie seien absichtlich geführt, um die Autorität der Bücher als feststehend zu beweisen oder zur Übung des Scharfsinns. Das gilt wohl mehr oder weniger von dem, was über *Ezechiel* mitgeteilt wurde, aber den Eindruck machen die Diskussionen z. B. über *Prediger* und *Hoheslied* doch durchaus nicht. Man kann dies selbst beurteilen. Aber ferner, die Leidenschaftlichkeit, womit Akiba das *Hohelied* als „allerheiligst“ erklärt und womit ein anderer Rabbi, Simeon ben Lakisch (circa 300 n. Chr.; siehe Fürst, der *Kanon des A. T., S. 70*), *Esther* der Thora gleichstellt und höher als Propheten und Hagiographen, läfst deutlich sehen, dafs es wohl offenbar in Israel Leute gegeben hat, welche diese Bücher in der Reihe der heiligen Schriften, unter welche sie von der Mehrheit der Schriftgelehrten gesetzt wurden, weniger am Platz fanden. (Thalmudische und andere Stellen, aus denen hervorgeht, dafs Schriftgelehrte aus dem ersten Jahrhundert vor und nach Chr. *Prediger* schon als kanonisch citierten, findet man bei Cheyne, *Job and Solomon, or the wisdom of the O. T., London, 1887, p. 280.*)

§ 7.

Die historischen Zeugnisse über den Kanon des Alten Testamentes.

Fortsetzung. e) Die Berichte der christlichen Kirchenväter.

Als Zeugen für die Geschichte der Entstehung des alttestamentlichen Kanons kommen nicht alle Stellen aus den Kirchenvätern in Betracht, die direkt oder indirekt von diesem Kanon Nachricht geben. Nur die Berichte bei ihnen haben für unsere Untersuchung Wert, welche sie uns auf Grund ihrer eigenen Untersuchung in jüdischen Kreisen bieten. Aus der morgenländischen Kirche kennen wir den Kanon des Melito, Bischofs von Sardes (gest. nach 171 n. Chr.), der das Buch *Esther*, wahrscheinlich nicht zufällig, wegläſst [1]), und den Kanon des Origenes (gest. 254 n. Chr.), der *Esther* zuletzt nennt und *Baruch* dazufügt [2]).

1) Der Kanon des Melito von Sardes ist uns von Eusebius in seiner *Hist. Eccl. IV, 26* aufbewahrt. Für uns ist er von Bedeutung, weil Melito erklärt, er habe sich nach dem Morgenland begeben, um an dem Orte selbst, wo die Worte des Alten Testamentes verkündigt und geschehen waren, genau zu untersuchen, welches die Zahl und wie beschaffen die Ordnung der Bücher sei (*πόσα τὸν ἀριθμὸν καὶ ὁποῖα τὴν τάξιν εἶεν*). Als Frucht dieser Untersuchung sendet er dem Onesimus, dem Bruder, das folgende Verzeichnis: *Μωυσέως πέντε· Γένεσις, Ἔξοδος, Λευιτικόν, Ἀριθμοί, Δευτερονόμιον· Ἰησοῦς Ναυῆ, Κριταί, Ῥούθ, Βασιλειῶν τέσσαρα, Παραλειπομένων δύο· Ψαλμῶν Δαβίδ, Σολομῶνος Παροιμίαι, ἣ καὶ Σοφία, Ἐκκλησιαστής, Ἆισμα ἀσμά-*

των, Ἰώβ· Προφητῶν, Ἡσαΐου, Ἰερεμίου, τῶν δώδεκα ἐν μονοβίβλῳ, Δανιήλ, Ἰεζεκιήλ, Ἔσδρας. (Siehe die ganze Stelle abgedruckt in de Wettes *Lehrbuch der Hist. Krit. Einl.*, herausgegeben von Dr. Eb. Schrader, *8. Ausgabe, 1869, S. 52*). Die Reihenfolge ist gewifs seltsam und kommt weder mit der Art, wie die Alexandriner, noch mit der, wie die Palästinenser zählen, überein. Ob sie auf Rechnung von Melitos Gewährsmann oder auf seine eigene gesetzt werden mufs, mag unentschieden bleiben. Dafs *Nehemia* und *Klagelieder* fehlen, darf uns nicht befremden; sie sind mit Esra und Jeremia zusammen gerechnet. Aber dafs *Esther* fehlt, ist ein bemerkenswerter Umstand. Man kann doch nicht annehmen, dafs es unter Esra-Nehemia mit einbegriffen sei, und die Erklärung, es sei von Abschreibern ausgelassen, ist etwas gar zu bequem. Auch geht es nicht an zu meinen, dafs Melito seinem jüdischen Gewährsmann das *griechische* Buch *Esther* aus der LXX vorgezeigt und dieser *dasselbe* für apokryphisch erklärt habe. Denn dann lag es auf der Hand, dafs Melito eine kürzere Redaktion des Buches Esther aufgezählt hätte. Stände diese Thatsache für sich allein, so würden wir uns vielleicht nach einer dieser Erklärungen umsehen müssen. Aber da wir wissen, dafs in mafsgebenden jüdischen Kreisen wirklich an der Heiligkeit des Buches *Esther* gezweifelt wurde (siehe § 6, Anm. 6), dafs Origenes (siehe diesen §, Anm. 2) *Esther* zuletzt nennt, und im vierten Jahrhundert Athanasius (*Epist. fest.* aus dem Jahr 365, *Opp. I, 961 ed. Bened.*) und Gregorius Nazianzenus gest. 389 (*Carm. XXXIII, Opp. II, 98 ed. Colon.*) dies Buch für nicht kanonisch halten, — müssen wir wohl annehmen, dafs die Weglassung absichtlich geschehen sei, und zwar auf Grund der Ansicht von Melitos jüdischem Gewährsmann. Das Purimfest, das wohl im fernen Osten gefeiert wurde, konnte eben in Palästina keinen festen Fufs fassen. Das Fasten auf den 13. Adar nach Esther 9, 31 wurde jahrhundertelang daselbst nicht gehalten, weil dieser Tag ein Freudentag war wegen des Sieges des Judas Maccabäus über Nicanor (1 Macc. 7, 48; vgl. Rob. Smith, *The*

old Test., Lect. VI, Anm. 10, p. 411). Und es ist kein Wunder, daſs die Christen dieses Buch, das bei den Juden selbst für zweifelhaft galt, nicht so ohne weiteres in die Reihe ihrer heiligen Schriften aufnahmen. Ziemlich allgemein scheint es verworfen worden zu sein. Wenigstens als Ausnahme lesen wir in den *Jambi ad Seleucum, p. 194 sq.* [von Amphilochius † 395] „hierzu rechnen *einige* auch noch Esther“ (*τούτοις προσεγκρίνουσι τὴν Ἐσθήρ τινες*). Als kanonisch wird *Esther* aufgeführt im Kanon 60 des *Concil. Laodicense* und in den *Canon. Apost. LXXXV (Const. Apost. ed. Ueltzen, p. 253)*, bei *Cyrillus Hierosolymitanus* und bei *Epiphanius.* (Siehe de Wette-Schrader, *Einl., S. 56 und 57.*)

2) Auch der Kanon des Origenes ist uns von Eusebius autbewahrt (*Hist. Eccl. VI, 25*). Offenbar stützt sich der Bericht dieses gelehrten Kirchenvaters, der auch für den Text des Alten Testamentes nach „der hebräischen Wahrheit“ suchte, auf Kenntnis des Ursprünglichen, die er allein von den Juden empfangen haben kann. Er teilt mit, daſs die Zahl der Bücher 22 ist, nach der Zahl der Buchstaben des Alphabets (*δύο καὶ εἴκοσι, ὅσος ὁ ἀριθμὸς τῶν παρ᾽ αὐτοῖς στοιχείων ἐστίν·*). Das Verzeichnis (mit griechischen und hebräischen Namen und Erklärung der letzteren) lautet folgendermaſsen: *Εἰσὶ δὲ αἱ εἴκοσι δύο βίβλοι καθ᾽ Ἑβραίους αἵδε· ἡ παρ᾽ ἡμῖν Γένεσις ἐπιγεγραμμένη, παρὰ δὲ Ἑβραίοις ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τῆς βίβλου Βρησίθ, ὅπερ ἐστὶν ἐν ἀρχῇ. Ἔξοδος Οὐαλεσμώθ, ὅπερ ἐστὶ ταῦτα τὰ ὀνόματα. Λευιτικόν, Οὐϊκρά, καὶ ἐκάλεσεν· Ἀριθμοί, Ἀμμεσφεκωδείμ. Δευτερονόμιον, Ἕλλε ἀδδεβαρίμ, οὗτοι οἱ λόγοι· Ἰησοῦς υἱὸς Ναυῆ, Ἰωσοῦε βὲν Νοῦν· Κριταί, Ῥούθ, παρ᾽ αὐτοῖς ἐν ἑνὶ Σωφετίμ· Βασιλειῶν πρώτη, δευτέρα, παρ᾽ αὐτοῖς ἓν Σαμουήλ, ὁ θεόκλητος. Βασιλειῶν τρίτη, τετάρτη, ἐν ἑνὶ Οὐαμμέλεχ Δαβίδ, ὅπερ ἐστὶ βασιλεία Δαβίδ. Παραλειπομένων πρῶτον, δεύτερον ἐν ἑνὶ Διβρὴ Ἁϊαμίμ· ὅπερ ἐστὶ λόγοι ἡμερῶν. Ἔσδρας πρῶτος καὶ δεύτερος, ἐν ἑνὶ Ἐζρᾶ; ὅ ἐστι βοηθός. Βίβλος Ψαλμῶν, Σέφερ θιλλίμ. Σολομῶντος Παροιμίαι, Μισλώθ. Ἐκκλησιαστὴς Κωέλεθ· Ἆισμα ᾀσμάτων, Σὶρ*

ἀσσιρίμ. Ἠσαΐας, Ἰεσαϊά· Ἱερεμίας σὺν θρήνοις καὶ τῇ ἐπιστολῇ, ἐν ἑνὶ Ἱερεμία· Δανιήλ, Δανιήλ· Ἰεζεκιήλ, Ἰεεσκήλ· Ἰώβ, Ἰώβ· Ἐσθήρ, Ἐσθήρ. Ἔξω δὲ τούτων ἐστὶ τὰ Μακκαβαϊκά, ἅπερ ἐπιγέγραπται Σαρβὴθ Σαρβανὲ ἔλ.

Verschiedene Punkte erfordern hier unsere Aufmerksamkeit. Zu allererst beachten wir, dafs die *12 kleinen Propheten* fehlen. Das ist, wie sich von selbst versteht, nicht absichtlich geschehen, sondern sie sind entweder durch die Nachlässigkeit des Eusebius oder die der Abschreiber weggelassen. Denn Origenes kündigt 22 Bücher an und vermeldet nur 21. Überdies kommt das *Dodekapropheton* in der lateinischen Übersetzung des Rufinus vor unmittelbar nach dem *Hohenlied* (vgl. de Wette-Schrader, *Einl., S. 53*). Weiter sehen wir *Esther* zuletzt genannt, und wir sahen bereits, was dies zu bedeuten hat. Jedoch Origenes fügt auch noch etwas zu dem Verzeichnis hinzu. Denn er verbindet nicht allein die *Klagelieder* mit *Jeremia*, sondern er rechnet dazu auch ἡ ἐπιστολή. Darunter ist gewifs auch *Baruch* mit inbegriffen. Die Frage ist: Gibt Origenes hier wirklich wieder, was jüdische Gewährsmänner ihm erzählt haben, oder fügt er *Baruch* aus Gewohnheit hinzu? Das letztere wäre nicht unmöglich. Bei seinen Nachforschungen nahm Origenes die LXX zum Ausgangspunkt, und er brachte damit, soweit möglich, die jüdischen Berichte in Übereinstimmung. So machte er es auch bei seiner mühevollen Arbeit für den Text des A. T. Aber um auf *Baruch* zurückzukommen; unmöglich wäre es nicht, dafs Origenes einen jüdischen Gewährsmann gehabt hat, der keinen Anstofs daran nahm, das Buch *Baruch* als einen Teil von *Jeremia* zu rechnen, wenn es wenigstens wahr ist, was die *Constitutiones Apostolicae* mitteilen, dafs die Juden im 3. Jahrhundert n. Chr. am grofsen Versöhnungstag neben den *Klageliedern* auch *Baruch* in der Synagoge lasen. (*Const. Apost. V, 20, p. 124 ed.* Ueltzen). Aber dieser Bericht, der ganz allein dasteht, kann nicht so ohne weiteres angenommen werden. Der Autor ist ein polemischer Eiferer, und überdies erhebt sich noch

die Frage: von welchen Juden geschah das? Es kann hie und da in einer Synagoge wohl geschehen sein, jedoch in maſsgebenden jüdischen Kreisen wurde Baruch nicht anerkannt. — Das Wort *᾿Αμμεσφεκωδείμ*, als hebr. Wort für *᾿Αριθμοί* ist eine Transkription von חוֹמֶשׁ פְּקוּדִים.

In der lateinischen Christenheit ist es Hieronymus (gest. 420), der uns mitteilt, was er von seinen jüdischen Lehrern vernommen hat. In dem berühmten *Prologus Galeatus* gibt er uns Aufklärung über den Kanon des Alten Testamentes in seiner Gesamtheit [3]), und in seinem Kommentar zu *Prediger* zeigt er Bekanntschaft mit den Bedenken der jüdischen Gelehrten über dies Buch [4]).

3) Im Jahre 385 begann Hieronymus seine berühmt gewordene Bibelübersetzung zu Bethlehem mit Hilfe jüdischer Gelehrten (siehe *Praef. ad Job.*). Im Jahre 390 erschien zuerst die Übertragung der Bücher *Samuel* und *Könige*. Deshalb geht der Übersetzung dieser Bücher eine solche ausführliche Vorrede voraus. „Hic prologus Scripturarum“ — schreibt er am Schluſs der Vorrede — „quasi galeatum principium omnibus libris, quos de Hebraeo vertimus in Latinum, convenire potest.“ Daher kommt der Name *Prologus Galeatus*, welcher dieser *Praefatio Regnorum* gewöhnlich beigelegt wird. Die Stelle lautet vollständig also: (vgl. de Wette-Schrader, *Einl.*, *S. 61* und Bleek-Wellhausen, *Einl.*[4], *1878*, *S. 548 ff.*): „Viginti et duas esse litteras apud Hebraeos Syrorum quoque et Chaldaeorum lingua testatur quae Hebraeae magna ex parte confinis est, nam et ipsi viginti duo elementa habent eodem sono sed diversis characteribus. Samaritani etiam Pentateuchum Mosi totidem litteris scriptitant, figuris tantum et apicibus discrepantes. Certumque est Ezram scribam legisque doctorem post capta Hierosolyma et instaurationem templi sub Zorobabel alias litteras reperisse quibus nunc utimur, cum ad illud usque tempus iidem Samari-

tanorum et Hebraeorum characteres fuerint. In libro quoque Numerorum haec eadem supputatio, sub levitarum ac sacerdotum censu, mystice ostenditur. Et nomen Domini tetragrammaton in quibusdam graecis voluminibus usque hodie antiquis expressum litteris invenimus. Sed et Psalmi XXXVI et CX et CXI et CXVIII et CXXXXIV quanquam diverso scribantur metro tamen eiusdem numeri texuntur alphabeto. Et Hieremiae Lamentationes et oratio eius, Salomonis quoque in fine Proverbia ab eo loco in quo ait: Mulierem fortem quis inveniet — iisdem alphabetis vel incisionibus supputantur. Porro quinque litterae duplices apud eos sunt, caph mem nun pe sade: aliter enim per has scribunt principia medietatesque verborum, aliter fines. Unde et quinque a plerisque libri duplices aestimantur, Samuhel, Malachim, Dabre — iamin, Ezras, Hieremias cum Cinoth, i. e. Lamentationibus suis. Quomodo igitur viginti duo elementa sunt per quae scribimus Hebraice omne quod loquimur, et eorum initiis vox humana comprehenditur, ita viginti duo volumina supputantur quibus, quasi litteris et exordiis in Dei doctrina, tenera adhuc et lactans viri iusti eruditur infantia. Primus apud eos liber vocatur *Bresith,* quem nos Genesim dicimus. Secundus *Hellesmoth*, qui Exodus appellatur. Tertius *Vaiecra* i. e. Leviticus. Quartus *Vaiedabber,* quem Numeros vocamus. Quintus *Addabarim*, qui Deuteronomium praenotatur. Hi sunt quinque libri Mosi quos proprie *Thorath* i. e. Legem appellant. Secundum *Prophetarum* ordinem faciunt et incipiunt ab Hiesu filio Nave, qui apud eos *Josue ben Nun* dicitur. Deinde subtexunt *Sophtim* i. e. Iudicum librum, et in eundem compingunt *Ruth*, quia in diebus iudicum facta narratur historia. Tertius sequitur *Samuhel,* quem nos Regnorum primum et secundum dicimus. Quartus *Malachim* i. e. Regum, qui tertio et quarto Regnorum volumine continetur; meliusque multo est Malachim i. e. regum quam Malachoth i. e. regnorum dicere; non enim multa gentium regna describit sed unius Israelitici populi qui tribubus duodecim continetur. Quintus *Esaias.* Sextus *Hieremias.* Septimus *Hiezecihel.* Octavus liber Duodecim

Prophetarum, qui apud illos vocatur *Thare-asar.* Tertius ordo *Hagiographa* possidet. Et primus liber incipit a *Job.* Secundus a *David,* quem quinque incisionibus et uno Psalmorum volumine comprehendunt. Tertius est *Salomon* tres libros habens: Proverbia quae illi parabolas i. e. *Masaloth* appellant et Ecclesiasten i. e. *Accoeleth* et Canticum Canticorum quem titulo *Sir-assirim* praenotant. Sextus est *Danihel.* Septimus *Dabre-iamin* i. e. verba dierum, quod significantius chronicon totius divinae historiae possumus appellare; qui liber apud nos Paralipomenon primus et secundus inscribitur. Octavus *Ezras,* qui et ipse similiter apud Graecos et Latinos in duos libros divisus est. Nonus *Esther.* Atque ita fiunt pariter veteris legis libri viginti duo i. e. *Mosi* quinque, *Prophetarum* octo, *Hagiographorum* novem. Quanquam nonnulli Ruth et Cinoth inter Hagiographa scriptitent et libros hos in suo putent numero supputandos, ac per hoc esse priscae legis libros viginti quatuor; quos sub numero viginti quatuor seniorum Apocalypsis Johannis [Kap. 4, 4 ff.] inducit adorantes agnum et coronas suas prostratis vultibus offerentes — stantibus coram quatuor animalibus oculatis et retro et ante, i. e. in praeteritum et in futurum respicientibus et indefessa voce clamantibus: sanctus sanctus sanctus Dominus Deus omnipotens qui erat et qui est et qui futurus est. Hic prologus Scripturarum quasi galeatum principium omnibus libris quos de Hebraeo vertimus in Latinum convenire potest, ut scire valeamus, quicquid extra hos est inter apocrypha seponendum. Igitur Sapientia quae vulgo Salomonis inscribitur et Hiesu filii Sirach liber et Judith et Tobias et Pastor non sunt in canone. Machabaeorum primum librum Hebraicum reperi, secundus Graecus est, quod ex ipsa quoque phrasi probari potest" etc.

Was uns Hieronymus über die hebräische Buchstabenschrift mitteilt, soll vornehmlich die Zahl 22 erklären und ans Licht stellen, dafs — gleichwie es fünf doppelte Bubstaben gibt (durch die Finalbuchstaben דםוןףץ) — es so auch fünf doppelte Bücher gibt, nämlich *Samuel, Könige, Chronica, Esra-Nehemia*

und *Jeremia-Klagelieder*. Im allgemeinen gibt er die jüdische Ansicht getreulich wieder, nämlich die Dreiteilung des Kanons; nur in der Reihenfolge weicht er ab, und *Esther* wird wiederum zuletzt genannt. Auch die Zahl 24 ist Hieronymus nicht unbekannt. „Einige wollen *Ruth* und *Klagel.* unter die Hagiographen schreiben und diese Bücher besonders zählen." Würden wir diesen Worten ihr volles Gewicht lassen, so würde daraus folgen, daſs die bekannte Anordnung in unsern hebräischen Bibeln erst in den Tagen des Hieronymus aufkam. So Kuenen. *H. K. O.*[1], *III, S. 450, Anm. 8, vgl. unsern § 1, Anm. 12.* Daſs es nur *einige* („nonnulli") waren, die so zählen wollten, hat Hieronymus vielleicht von dem Mann gehört, der zugleich meinte, daſs die Apokalypse des Johannes diese 24 Bücher „sub numero viginti quatuor seniorum inducit adorantes agnum et coronas suas prostratis vultibus offerentes." Aus dieser Stelle folgt u. E. nur, daſs die [gewöhnliche] Zählung von 24 Büchern ihm nicht unbekannt geblieben ist oder höchstens, daſs ein Jude, der selbst ein wenig unter alexandrinischem Einfluſs stand, ihm hierüber Aufschluſs gegeben hat. Aber daſs sie erst in des H.s Tagen aufgekommen sein sollte, dem steht u. a. auch das Zeugnis der *Baraitha* in *Baba Bathra fol. 14*[b], *15*[a] (siehe § 6, Anm. 3, § 11, Anm. 2) entgegen. Übrigens war H. später genauer darüber informirt (vgl. § 11, Anm. 2). — Die *Weisheit Salomos, Jesus ben Sirach, Judith, Tobias, Pastor* und die Bücher der *Maccabäer*, auch das 1. Buch, das er in hebräischer Sprache gekannt hat, rechnet er zu den Apokryphen. — Andere Berichte, wie der in der *Epist. ad Paulinum* (*Opp. ed.* Vallarsi, I, *p. 270 sqq.*, siehe Kuenen, *H. K. O.*[1] *III, S. 418*) wird man als weniger genau bei dem ausführlichen Bericht des *Prologus Galeatus* zurückstellen müssen.

4) Siehe den *Commentar über Prediger* zu *Kap. 12, 13. 14.* (*Opp. ed.* Vallarsi III, 496) „Aiunt Hebraei, quum inter cetera scripta Salomonis quae antiquata sunt nec in memoria duraverunt et hic liber oblitterandus videretur, eo quod vanas Dei assereret creaturas et totum putaret esse pro nihilo et cibum et potum et

delicias transeuntes praeferret omnibus, ex hoc uno capitulo meruisse auctoritatem ut in divinorum voluminum numero poneretur, quod totam disputationem suam et omnem catalogum hac quasi *ἀνακεφαλαιώσει* coarctaverit et dixerit finem sermonum suorum esse auditu promptissimum nec aliquid in se habere difficile, ut scilicet Deum timeamus et eius praecepta faciamus.“ Um des Inhaltes willen würde also der *Prediger* nicht aufgenommen worden sein, aber um des Resultates willen am Schlufs des Buches wurde er der Ehre würdig erachtet „in divinorum voluminum numero“ gestellt zu werden. Das kommt in der Hauptsache überein mit dem Bericht im Thalmud *Schabbath fol. 30*[ab] (vgl. § 6, Anm. 5).

Das Resultat unserer Untersuchung in diesem Paragraph ist, dafs auch nach den Kirchenvätern das Buch *Esther* in jüdischen Kreisen nicht allgemein anerkannt wurde und dafs die Bedenken gegen *Prediger* auch christlichen Gelehrten wie Hieronymus bekannt waren [5]).

5) Was wir in den Text gesetzt haben, ist genügend dargethan. Wenn wir eine Geschichte des alttest. Kanons in der christlichen Kirche schrieben, dann würden wir noch darauf hinweisen, wie diese Nachforschungen bei den Juden durch christliche Gelehrte keinen bleibenden Einflufs ausgeübt haben. Origenes selbst ist inkonsequent (siehe de Wette-Schrader, *Einl., S. 53*[c]). Im allgemeinen war man jedoch im Morgenland strenger. Daher kommt es, dafs auf der Synode von Laodicea (zwischen 360 und 370) die Apokryphen des A. T. verworfen wurden, während die von Hippo und Carthago (393, 397) die Apokryphen des A. T. zur Stütze des kirchlichen Dogmas gelten liefsen (vgl. unsere *Einleitung* und Prof. Dr. J. Cramer, *De Kanon der H. S. in de eerste vier eeuwen, Amsterdam, 1883, S. 49*).

§ 8.

Der Begriff der Kanonicität in den jüdischen Schulen.

Nachdem wir die verschiedenen historischen Zeugnisse untersucht haben, bleibt uns noch übrig die Geschichte der Kanonisation der Bücher des Alten Bundes in einigen Zügen zu entwerfen. Wir wollen darnach trachten, uns eine Vorstellung vom Lauf der Ereignisse zu bilden, welche in Übereinstimmung ist mit den Resultaten, die wir auf historisch-kritischem Wege erlangt haben. Vor allem wollen wir die innere Bedeutung des historischen Prozesses ins Auge zu fassen suchen. Darum ist es zu allererst nötig zu wissen, welche Bedeutung das Judentum der Absonderung seiner heiligen Schriften beilegte.

Die jüdischen Begriffe hierüber haben nicht dieselbe Bedeutung, wie unsere Vorstellung von *kanonisch*[1]). Vielleicht die Redensart, dafs die heiligen Schriften „die Hände verunreinigen“, aber vor allem die Discussionen über die Frage, ob einige Schriften nicht „verborgen“ werden müssen, lassen uns erkennen, dafs der eigentliche Kern der Frage war, ob eine bestimmte Schrift zur Vorlesung bei der gottesdienstlichen Feier in der Synagoge geeignet wäre oder nicht[2]).

1) Mit Recht bemerkt Wellhausen (*Einl.*[4], *S. 547, Anm. 1*): „Kanon ist ein *kirchlicher* Terminus, von den griechischen Vätern im vierten Jahrhundert für diejenigen Bücher aufgebracht, welche in die Sammlung der heiligen Classiker ἐγ-

κρίνονται." Diese *kirchliche* Benennung hat nun kein Äquivalent in den jüdischen Schulen, es sei denn, daſs man an der mehr formalen Definition des Wortes Kanon festhalte, welche von Semler (*Abhandl. I, 14, 2. Aufl., Tl. II, Vorrede*) gegeben ist. Dieser meinte, daſs *κανών* nur ein *Verzeichnis der zum Vorlesen in der Kirche bestimmten Bücher* bedeutete. Seit K. A. Credner jedoch (*Zur Geschichte des Kanons, 1847*) wurde die materiale Bedeutung mehr in den Vordergrund gestellt und im Zusammenhang mit der Bedeutung *Maſsstab, Richtschnur*, welche das Wort im klassischen Griechisch hat, hielt man dafür, daſs die Übertragung dieser Bedeutung auf das Verzeichnis der heiligen Schriften nahe liege, da man doch in der heiligen Schrift den *κανὼν τῆς ἀληθείας καὶ τῆς πίστεως* suchte. Es liegt nun in beiden Auffassungen, sowohl in der von Semler als in der von Credner ein Teil Wahrheit. Hier ist nicht der Ort, dies ausführlich nachzuweisen. Nur daran sei erinnert: Semler hat Recht, wenn er die ursprüngliche Bedeutung von *Kanon* nur formal nimmt und nicht an den Sinn von *Maſsstab, Richtschnur* des Glaubens und Lebens gedacht haben will; *γραφαὶ κανονιζόμεναι* sind ursprünglich dasselbe, was man in früheren Zeiten *ὁμολογούμενα* nannte. Aber bei dieser rein formalen Definition wird auſseracht gelassen, daſs für die Kanonischerklärung doch ein Grund da sein muſste. Und dieser lag in der Anerkennung des göttlichen, theopneusten Charakters der Schriften. Daher geschah es, daſs — als einmal diese Benennung allgemein in Gebrauch gekommen war — die Bedeutung von *Maſsstab* oder *Richtschnur* des Glaubens und Lebens hierauf angewandt wurde. Das war naheliegend. Bevor der Name *kanonisch* an Stelle des älteren Namens *ὁμολογούμενα* trat, bedeutete *κανὼν ἐκκλησιαστικός* oder *τῆς πίστεως* die *regula fidei*, die kurze Zusammenfassung dessen, was als christliche und kirchliche Lehre galt. Als deren Quelle kommen gewisse Schriften — auch auſserhalb der Bibel — mit normativem Ansehn in Betracht, und in diesem Sinn spricht z. B. schon Origenes (in der Übersetzung bei Rufinus) von *Scrip-*

turae canonicae. In der christlichen Kirche hat also *kanonisch* eine *materiale* Bedeutung bekommen, und diese hat kein Äquivalent in den jüdischen Schulen.

Es ist wohl selbstverständlich, daſs die jüdischen Theologen einen materialen Maſsstab anlegten, um zu entscheiden, welche Bücher in der Synagoge gelesen werden durften und welche nicht, aber das ist in den Ausdrücken, welche sie gebrauchen, um den besondern Charakter der heiligen Schriften anzudeuten, nicht ausgesprochen. Wenn wir also hier und anderwärts das Wort „kanonisch“ in unserer Untersuchung gebrauchen und auf die Diskussionen der jüdischen Schulen übertragen, so ist dies *cum grano salis* zu verstehen. Der wissenschaftliche Gebrauch dieses Wortes für eine Untersuchung wie die unsrige steht fest.

2) Um anzudeuten, daſs eine Schrift, wie wir sagen würden, „kanonisch“ sei, wird im Thalmud gesagt, daſs sie „die Hände verunreinigt“. Wir bleiben bei dieser Annahme, wenn auch J. S. Bloch (*Stud. zur Gesch. d. Samml. d. althebr. Lit., 1876, S. 152 ff.*) in hohem Ton versichert, daſs es „entschieden ein Irrtum“ ist, wenn man diese Ausdrucksweise „mit der Kanonsammlung oder auch mit dem kanonischen Charakter einer Schrift in Beziehung setzt“. Sein Beweis ist mehr spitzfindig und zuversichtlich als überzeugend. Man lese nur unsern *§ 6, Anm. 5 und 6* wieder und suche für diesen Terminus etwas anderes als „kanonisch“ an die Stelle zu setzen. Es würde dann auch wohl zufällig sein, daſs dies u. a. von einem Buch wie *Prediger* gesagt wird, von welchem auch Hieronymus (*§ 7, Anm. 4*) noch weiſs, daſs es bestritten wurde. Die Behauptungen Blochs sollen dazu dienen, den Beweis zu erbringen, daſs die Kethubim schon frühe feststanden. In seinem Eifer dafür läſst er auch der Stelle *Megilla fol. 7ᵃ* kein Recht widerfahren, wenn er den R. Samuel einzig und allein versichern läſst, *Esther* sei vom heiligen Geist eingegeben, während doch wohl offenbar von diesem Samuel eine Überlieferung vorhanden ist, daſs *Esther* „die Hände nicht verunreinige“ (siehe § 6, Anm. 6).

In späteren jüdischen Schriften sagt man auch einfach קבלת הספר בין הכתובים (das Buch ist unter die Schriften aufgenommen), aber im Thalmud heifst es stets von heiligen Schriften, dafs sie wären מטמאים את הידים (*Jadaim* III, 5, III, 6, *Megilla fol. 7*ª, *Edujôth V, 3, Schabbath fol. 14*ª *u. a.*). Über die Erklärung dieser eigenartigen und fremdklingenden Redeweise sehe man u. a. Weber, *System der altsynagogalen Paläst. Theologie, Leipzig, 1880, S. 82.* Nach rabbinischer Auslegung erklärte man den Ort, wo die heilige Schrift lag, für unrein, damit fortan niemand dahin *Theruma* legen (wie dies früher geschah, weil man nach *Schabbath fol. 14*ª Heiliges zu Heiligem legen wollte) und so die Mäuse herbei locken möchte, die dann auch an das heilige Buch gehen, es benagen und beschädigen würden. Das heilige Buch durfte überhaupt in keine Berührung mit andern Gegenständen kommen, denn es war ein קדש. Um dies zu verhüten, legte man das heilige Buch als טמאה auf; denn alsdann wurde alles fern davon gehalten, weil durch die Berührung mit ihm jeder Gegenstand gleichfalls טמאה annehmen würde und dann gereinigt werden müfste.

Eine andere Erklärung, die *Jadaïm VI, 6* entlehnt ist, teilt Graetz, *Kohelet, S. 160,* mit, die zugleich Licht darüber gibt, warum dieser Ausdruck niemals von *Gesetz* und *Propheten*, sondern nur von *Kethubim* vorkommen solle. Die Sadducäer sagten zu Rabban *Jochanan ben Zakkai*: „Wir haben uns über euch Pharisäer zu beklagen, weil ihr bestimmt, dafs heilige Schriften verunreinigen, und die Schriften Homers [Graetz übersetzt: die Schriften der Tagesbegebenheiten] nicht.“ *Jochanan* antwortete: „Ist dies das einzige, was ihr gegen die Pharisäer habt? Sie haben ja auch bestimmt, dafs die Gebeine eines Esels nicht verunreinigen, während selbst die Gebeine des Hohenpriesters Jochanan (Hyrkan) unrein machen.“ Darauf wurde geantwortet: „Je vortrefflicher ein Wesen ist, desto mehr macht es unrein, damit man nicht aus den Gebeinen der Eltern irgendein Gefäfs mache.“ Dann sprach er: „Auch die heiligen Schriften machen unrein, um ihres höhe-

ren Wertes willen (damit man sie nicht als Decken für Tiere benutze), während die Schriften Homers, die keinen Vorzug haben, die Hände nicht verunreinigen." Nach dieser Erklärung der sonderbaren Bestimmung war also der Zweck, die heiligen Schriften vor Profanation zu bewahren. Für *Gesetz* und *Propheten* brauchte man solche Satzungen nicht aufzustellen. Doch ist die sonderbare Bestimmung auch wohl offenbar auf andere Bücher als auf die der dritten Schichte angewandt worden, siehe *Kelim* XV, 6 (Bloch, *Stud.*, *S. 153*), wo nur für das Thoraexemplar des Hohenpriesters im Tempel eine Ausnahme gemacht ist. Wahrscheinlich hat Graetz darin Recht, dafs diese Bestimmung *zuerst* für *Kethubim* gemacht ist.

Auch Geigers Erklärung (*Nachgelassene Schriften, V Bde., Berlin, 1875—1878, IV, S. 14*, vgl. *Urschrift und Übersetzungen der Bibel, Breslau, 1857, S. 135*) bestätigt die Ansicht, dafs dieser sonderbare Ausdruck wohl offenbar auf die Heiligkeit der Bücher Bezug hat. Er verwirft die Deutung aus *Schabbath, fol. 14*[a], welche von Weber mitgeteilt ist, „als offenbar unsinnig". Vielmehr ist die Sache nach ihm diese: Die Pharisäer wollten die Bestimmung über rein und unrein einschränken und stellten darum u. a. fest, dafs die Haut selbst von Tieren, die für unrein gehalten wurden, nicht unrein mache, wenn sie zubereitet war. Blofs für das Leder, auf dem heilige Bücher geschrieben waren, hielten sie sich an die strengeren älteren Bestimmungen. Diese Inkonsequenz liefsen sie sich gefallen. Das „Buch des Vorhofs" (ספר העזרה), aus dem der Hohepriester am grofsen Versöhnungstage las, war davon ausgenommen (*Kelim* XV, 6), weil es auf reines Leder geschrieben war. — Die Erklärung, die Fürst (*Kanon d. A. T., S. 83*) gegeben hat: „Sie erklärten die Hände ohne vorhergehende Waschung für unrein", ist ganz willkürlich und unrichtig.

Eine Schrift, welche „die Hände nicht verunreinigt", mufste „verborgen" werden. Das hebräische Wort dafür lautet גנז. Auf den ersten Blick scheint ist dies ganz dasselbe wie ἀποκρύπτειν

und ספרים גנוזים würde demnach vollkommen dasselbe bedeuten wie libri apocryphi. Doch ist das nicht richtig. Zu allererst möge man beachten, dafs der jüdische Terminus viel weniger in sich befafst, als unser Ausdruck *apokryphische Bücher*. Man vergleiche Fürst, *der Kanon des A. T., S. 127, Anm. 1; 148, Anm. 1; 150.* Die Bücher, welche wir hauptsächlich (seit Hieronymus*) Apokryphen nennen, d. h. Schriften, die überhaupt nicht zum Kanon gehören, fassen die Juden unter dem Namen חיצונים zusammen. Zu den *Chiṣonim* werden auch gerechnet die Bücher der *Maccabäer* (מגלות בית השמונאי), *Sirach* (משלות בן סירא), *Weisheit* (חכמת שלמה), die Haggadas *Daniel, Judith, Tobith.* Diese werden wenigstens niemals ספרים גנוזים genannt. Das Wort *ganaz* und *ganuz* wird allein von einigen unserer bekannten kanonischen Schriften gebraucht, bei welchen aus dem einen und anderen Grunde die Frage aufgeworfen wurde, ob sie nicht besser verborgen werden sollten. So wird auch eine morsch gewordene Thorarolle „verborgen“ (Buhl, *Kan. u. Text des A. T., S. 7*). Die Diskussionen machen denn auch insgesamt den Eindruck, wie Nöldeke (*die alttest. Litteratur, Leipzig, 1868, S. 238*) mit Recht bemerkt hat, dafs die bestrittenen Bücher in Gebrauch waren, dafs aber gegen den synagogalen Gebrauch Einwendungen gemacht wurden. Es galt also nicht die Frage: dürfen die Bücher aufgenommen werden? Sondern viel eher: müssen sie nicht

*) Vor Hieronymus verstand man unter *libri apocryphi* zum Teil geheime Schriften der Ketzer, zum Teil Pseudepigraphen. Die Bücher, welche seit Hieronymus Apokryphen genannt werden, d. h. die Schriften, welche die Handschriften der LXX gewöhnlich mehr enthalten als die hebräischen Bibeln, hiefsen vor ihm gerade (weil sie in der Kirche gelesen wurden) *βίβλια ἀναγινωσκόμενα, libri ecclesiastici* (siehe Keil, *Hdbch d. Einl. in das A. T., § 226*). Nur insofern ist das Herübernehmen dieses jüdischen Ausdrucks durch den Kirchenvater richtig, als es auch bei ihm die Frage betrifft, ob einige Bücher, die bereits beim öffentlichen Gottesdienst vorgelesen wurden, als heilige Schriften in Betracht kommen dürften. Aber der Streit drehte sich bei dem Kirchenvater nicht um dieselben Bücher, wie in den jüdischen Schulen.

beseitigt werden? — In jeder Synagoge wird in der heiligen Lade, תיבה, ארון oder כתר תורה (Krone des Gesetzes) genannt, nur die Thora aufbewahrt. Darin werden die Rollen geborgen, gehörig mit leinenen Tüchern umwickelt und in eine תיק (θήκη) gelegt. Wurde nun von einem Buch geurteilt, daſs es geeignet wäre zur Vorlesung (לקריאה), dann bekam es zwar keinen Platz in der תיבה (wenigstens nicht in späteren Zeiten, vgl. § 11, Anm. 2), aber es wurde doch z. B. in einer kleinen Kiste auf dem Lesepult (בימה βῆμα) oder sonstwo in der Synagoge aufbewahrt, und es durfte hier neben der Thora gelesen werden. Eine Schrift, welche dieser Ehre nicht für würdig geachtet wurde, ward ebenso, wie eine Thorarolle, die mit irgendeinem Gebrechen behaftet ist, in die *Geniza*, die Rumpelkammer der Synagoge verwiesen (vgl. *Sopherim III, 9;* W. Rob. Smith, *The Old Testament in the Jewisch Church, Edinburgh, 1881, p. 400, Anm. 16 zu Lecture III,* Wellhausen in Bleeks *Einl., 4. Aufl., S. 551* und Strack, *Prolegomena critica in vet. Test. Hebr., Lipsiae, 1873, p. 42*).

Wir sehen also, daſs die eigentlich apokryphischen Bücher als ganz auſser dem synagogalen Gebrauch stehend (*Chiṣonim*) in den Namen *Sepharim Genuzim* nicht einmal mit einbegriffen sind. Sie sind in maſsgebenden jüdischen Schulen zum Vorlesen in der Synagoge niemals in Betracht gekommen. Aber die *Kethubim* wurden offenbar in den vornehmsten Synagogen eines Platzes neben der Thora für wert gehalten. Und das ist es, was einige Rabbis nicht sofort zugeben konnten. Aber gegen den allgemeinen Gebrauch konnten sie nicht in ihrer Opposition beharren, und man gab dieselbe auf, oder suchte nach Gründen, welche diesen Gebrauch rechtfertigten.

Noch eine Bemerkung: Man kann gegen die von uns gegebene Darstellung eine Einwendung machen auf Grund davon, daſs sich zur Vorlesung in der Synagoge neben dem Gesetz nur einzelne (54) Abschnitte aus den Propheten (Haphtaren) und die fünf Megillôth auf die fünf dafür bestimmten Festtage nachweisen lassen. Allerdings ist offiziell nichts anderes festgestellt. Aber

mufs hier nicht der Festsetzung ein ausgedehnterer Gebrauch vorhergegangen sein? Und liefs die *Verpflichtung* zum Lesen der angegebenen Stücke keine *Freiheit*, mehr zu lesen? Man vergleiche § 10, Anm. 9 und § 11, Anm. 7.

Dazu kommt noch folgendes. Wenn Tertullian (*de cultu femin. I, 3*) vom Buche Henoch sagt: „nec in armarium judaicum admittitur“, so setzt dieser Ausdruck die Möglichkeit voraus, dafs neben der Thora, den Haphtaren und den fünf Megillôth auch andere heilige Schriften in der Synagoge gelesen werden konnten. Siehe über diese Zulassung zum „armarium judaicum“ § 11, Anm. 2.

Der eigentliche Prüfstein für die Kanonicität der alttestamentlichen Schriften war die *Thora*. Die jüdischen Gelehrten können sich nicht genug thun, ihr Lob und ihre ganz einzige Bedeutung zu verkündigen [3]). Sie ist eigentlich kanonisch im eminenten Sinn des Wortes. Die übrigen Schriften entlehnen ihren Wert nur von ihr und kommen nur als Erklärung und nähere Erläuterung der Thora in Betracht [4]). Dies ist sogar so sehr der Fall, dafs das ganze Alte Testament von jüdischen Gelehrten als *das Gesetz* citiert wird [5]). Obgleich also eine Schrift, die mit der Thora zu streiten schien, nicht geduldet werden konnte, so konnte doch darum noch nicht jede Schrift, die mit dem Geist der Thora übereinstimmte, aufgenommen werden. Noch andere Beweggründe haben daneben betreffs einiger Bücher günstig oder ungünstig eingewirkt. Wurde eine Schrift einer berühmten Persönlichkeit aus dem Altertum zugeschrieben, so konnte sie aufgenommen werden.

War der Autor eine bekannte Persönlichkeit aus späterer Zeit, dann wurde sie ausgeschlossen. Darum sind sehr wahrscheinlich die *Sprüche des Jesus ben Sirach* nicht in den Kanon gekommen [6]). Ferner mufsten Geschichtsbücher Bezug auf die klassische Zeit haben, wenn sie für die Aufnahme in Betracht kommen sollten. Deswegen fand das *erste Buch der Makkabäer* keinen Platz im Kanon [7]).

3) Um sich von dem besondern Lob und von der Bedeutung, welche von den Juden der Thora beigelegt wird, zu überzeugen, lese man Weber, *System der altsyn. Pal. Theol., S. 1—60,* nach. Aus der Tiefe des göttlichen Wesens ist vor der Zeit die Weisheit Gottes vor sein Angesicht gekommen, und diese Weisheit ist mit der Thora identisch. So hauptsächlich in älteren und jüngeren Midraschin, aber auch schon bei *Jesus ben Sirach,* Kap. 24. Nachdem er die seit Ewigkeit existierende Weisheit verherrlicht hat, fährt er V. 22 fort (luth. Übersetzung, V. 32): „Dies alles ist eben das Buch des Bundes, mit dem höchsten Gott gemacht, nämlich das Gesetz, welches Moses dem Hause Jakobs zum Schatz befohlen hat.“ Der Thora wird also Präexistenz beigelegt, sie heifst Gottes Tochter, ja Gott selbst beschäftigt sich mit ihr (*S. 14ff.*). Sie ist für den Menschen die Quelle alles Heils und das höchste Gut, die Quelle des Lebens, des Lichts, der Heiligung und der Erquickung. Sie ist חמדה מתוך חמדה „das Kleinod der Kleinodien“ (*S. 20ff.*). „Wer behauptet, dafs die Thora nicht vom Himmel [von Gott] ist (wörtlich אין תורה מן השמים), der hat keinen Anteil an der zukünftigen Welt.“ (*Sanhedrin X, 1*). „Wer sagt, dafs Moses auch nur einen Vers aus seiner eigenen Weisheit (מפי עצמו) geschrieben habe, der ist ein Lügner und Verächter des Wortes Gottes.“ (*Sanhedrin, fol. 99*[a]). Nur darüber wird gestritten, ob Gott dem Moses die ganze Thora auf einmal oder einen Teil nach dem andern (מגלה מגלה) übergeben habe.

4) Wie das Lob, welches der Thora zuerkannt wird, ganz einzig ist, so hat auch für den Juden das Gesetz einen ganz einzigen Charakter. Es fehlt viel, dafs die andern heiligen Schriften mit ihm auf einer Linie stehen sollten. Das Geld z. B., das man aus dem Verkauf einer Thorarolle löst, darf nicht für den Ankauf anderer heiliger Schriften verwendet werden. Es heifst *Megilla III, 1:* „Wenn die Männer einer Stadt eine Thora verkaufen, dann dürfen sie für den Erlös derselben keine anderen Bücher der Schrift kaufen; wenn sie die Schrift verkaufen, dann dürfen sie keine Decke kaufen, um die Thora dahinein zu wickeln; und wenn sie eine solche Decke verkaufen, dann dürfen sie keine Lade dafür kaufen, um die Rollen der Synagoge dahinein zu legen; und wenn sie eine Lade verkaufen, dann dürfen sie keine Synagoge dafür kaufen; und wenn sie eine Synagoge verkaufen, dann dürfen sie keine Strafse dafür kaufen" (einen offenen Platz für das Gebet *Matth. 6, 5*). Siehe Rob. Smith, *The Old Test., Lect. V, Anm. 8, p. 406.*

Die Absicht der Juden geht also durchaus nicht dahin, die *Nebiim* und *Kethubim* der *Thora* gleichzustellen, wenn auch für alle drei Abteilungen dieselben Formeln für Anführung aus der Schrift gebraucht werden. Die Thora ist eigentlich kanonisch in der höchsten Bedeutung des Wortes. Sie allein hat in der תיבה, stets gerade dem Eingang des Bethauses gegenüber aufgestellt, einen Ehrenplatz in der Synagoge. Um sie konzentriert sich der ganze Ritus am Sabbath und ihr werden bei der Vorlesung Ehrenbezeigungen erwiesen, die man beim Lesen aus anderen Schriften des Alten Testamentes nicht beobachtet. Die Thora ist eigentlich die einzige Heilsoffenbarung vonseiten Gottes, nicht allein für Israel, sondern in der Zukunft auch für die Völker bestimmt. Darum heifst es in *Mechilta 64ᵇ*, dafs „zur Zeit, als die Thora Israel gegeben wurde, die Könige der Erde in ihren Palästen bebten". (Weber, *o. c., S. 18ff.*). Jahves Gemeinschaft mit Israel ist allein durch die Thora bedingt (Weber, *S. 46ff.*) und Israel ist als Volk des Gesetzes das Volk Gottes (Weber,

S. 50ff.). Die Thora ist dann auch eigentlich eine vollkommen genügende Offenbarung. „Wenn Israel würdig gehandelt hätte, so hätte es aufser der Thora keine weitere Offenbarung durch Nebiim und Kethubim nötig gehabt.“ (*Kohélet rabba 63*[d]). So auch zu Deut. 30, 12: „Sage nicht, dafs ein anderer Moses aufstehen und eine andere Thora aus dem Himmel bringen wird; es ist im Himmel keine andere Thora übrig geblieben.“ (*Debarim rabba c. 8*). Hierbei bedenke man, dafs das Wort Thora die weitere Bedeutung von Unterweisung hat, so dafs auch der Unterricht der Propheten Thora genannt wird.

Die übrigen Schriften stehen der Offenbarung κατ᾽ ἐξοχήν als Überlieferung gegenüber (קבלה oder אשלמתא). Wir sahen schon, wie in der Mischna aus dem Buch Joel als Kabbala citiert wird (§ 6, Anm. 8) und bei Zunz, *die gottesd. Vortr. d. Juden, S. 44, Anm. a* kann man eine Anzahl solcher Citate aus Nebiim und Kethubim mitgeteilt finden. Die zweite und dritte Schichte werden also gleichwie die Aussprüche der Schriftgelehrten Kabbala genannt. Sie unterscheiden sich blofs dadurch von diesen, dafs sie durch den heiligen Geist gesprochen sind, aber da sie dem Gesetz gegenüber doch nichts mehr als eine nähere Erklärung desselben sind, so gehören sie eigentlich zur Tradition. Die Aufgabe der Propheten war es, das mündliche Gesetz (vgl. § 9, Anm. 8) zu überliefern, das von Moses auf Josua, von diesem auf die Ältesten und von ihnen auf die Propheten übergegangen war (*Abôth I, 1*). Die jüdischen Gelehrten des Mittelalters unterscheiden darum auch sehr richtig auf jüdischem Standpunkt die drei Teile des alttestamentlichen Kanons als das Allerheiligste, das Heilige und den Vorhof (siehe Buhl, *Kanon und Text des A. T., S. 4*). Ganz in Übereinstimmung damit ist auch die Art, wie die Propheten in der Synagoge behandelt werden. Wohl werden sie neben dem Gesetz gelesen, aber nur als Abschlufs und Anhang zur Lektüre der Thora. Die erklärende Rede bezieht sich dann auch hauptsächlich auf die Parascha der Thora und nicht oder nur wenig auf die Haphtara der Nebiim. Siehe

Weber, *o. c., S. 80*, der noch bemerkt, dafs, insofern im Thalmud von Kritik gegen die heiligen Schriften die Rede sein kann, diese immer die zweite oder dritte Schichte, aber niemals die erste betrifft.

Die Frage, ob ein Buch kanonisch ist oder nicht, lautet darum auch auf jüdischem Standpunkt: Stimmt es mit der Offenbarung, d. i. mit der Thora überein oder nicht?

5) Ist das Gesetz die höchste und eigentlich die genügende Offenbarung, so folgt daraus, dafs die Autoren der übrigen heiligen Schriften nichts Neues zur Thora haben hinzufügen können. Und dies ist in der That auch die Meinung der Juden. „Ist etwas in den Kethubim geschrieben, das nicht in der Thora angedeutet ist?“ (*Thaänith fol. 25*). „Kein Prophet vermag etwas Neues einzuführen, was nicht in der Thora gegründet ist“ (*Bammidbar rabba, c. 10, Ruth rabba 32“*). Auch was die Propheten in der Zukunft prophezeien würden, war schon vom Sinai herab geoffenbart. (Weber, *o. c., S. 79.*)

Das ist denn auch die Ursache, dafs das ganze Alte Testament mehr als einmal das Gesetz genannt wird. Es geschieht also nicht blofs deshalb, weil die Juden die Thora für den ältesten, grundlegenden oder gar wichtigsten Teil der Schrift halten, sondern weil sie *die* Offenbarung ist und alles andere nur als Kabbala oder auch als Bestandteile der Thora betrachtet wird. Das ganze Alte Testament erscheint so den Juden als ein Gesetz. So wird z. B. Ps. 84, 5 an mehr als einer Stelle als Beweis für die Auferstehung citiert מן התורה (siehe die Stellen bei Weber, *S. 79*). Und ebenso wird im N. T. das A. T., wo von Psalmen und Propheten die Rede ist, als das Gesetz citiert: Joh. 10, 34; 12, 34; 15, 25; 1 Kor. 14, 21 (vgl. § 5, Anm. 1).

6) Wäre es für ein Buch hinreichend gewesen, um in die Reihe der heiligen Schriften aufgenommen zu werden, dafs es nur nicht mit der Thora stritte, so würden die *Sprüche des Jesus ben Sirach* wohl einen Ehrenplatz bekommen haben, denn *J. b. S.* fliefst über von Lobeserhebungen des Gesetzes. Dennoch ist das

nicht geschehen. *Jesus ben Sirach* hat es nie weiter gebracht als bis zur Grenzlinie zwischen kanonisch und nicht-kanonisch. Zwar meinen einige, daſs das Buch über die Linie hinausgekommen sei, und daſs jüdische Gelehrte sogar drei Jahrhunderte n. Chr. es noch als kanonisch citieren (siehe z. B. Cheyne, *Job and Solomon, 1887, p. 282 Seq.*). Auch Augustinus (*de Doctr. Christ. 2, 8*) hat noch so geurteilt, obgleich er dies später zurücknahm. Aber dem steht gegenüber, daſs nicht alle Thalmudstellen gleich überzeugend sind und daſs die Thalmudisten, aus dem Gedächtnis citierend, eine Stelle aus diesem Buch anführen konnten in der Meinung, sie stehe wirklich in der Bibel. Dies konnte um so eher geschehen, weil *J. b. S.* in biblischem Stil schrieb. (Siehe Strack in Herzogs *R. E².*, Art. *Kanon*, *S. 430 ff.*) Aber wenn man auch mit Cheyne dies für „too bold a conjecture“ hält, dann folgt daraus doch nur, daſs es einzelne wenige Rabbis waren, die *J. b. S.* eben so hoch stellten wie die heilige Schrift. Jedoch zu irgendeiner allgemeinen Anerkennung ist das Buch niemals gelangt, und niemand hat um *J. b. S.* willen 25 statt 24 Bücher gezählt. Aber daſs es solche gab, die mit der Praxis und Entscheidung der Schulen nicht zufrieden waren, sehen wir aus der leidenschaftlichen Versicherung Akibas, daſs wer *Ben Sira* oder andere *Chiṣonim* liest, keinen Anteil an der zukünftigen Welt habe (*Jerus. Thalm. Sanh. X, 28ᵃ*). Prof. Buhl (*Kan. u. Text des A. T., S. 6 und 8*) meint, daſs an dieser Stelle und anderwärts (*Sanh. fol. 100ᵇ*) ursprünglich von ketzerischen und judenchristlichen Büchern die Rede gewesen sei; doch gibt er zu, daſs es „allerdings Strengere“ gegeben hat, „die auch das Lesen solcher Bücher für unerlaubt erklärten.“

Aber warum ist denn *Sirach* nicht in den Kanon aufgenommen worden, während doch andere Schriften aus ungefähr derselben Zeit wohl einen Platz darin gefunden haben? Die einzig befriedigende Antwort lautet nicht, weil der Kanon damals schon abgeschlossen war (Fürst, *der Kanon, S. 65, Anm. 7*), sondern weil der Autor namentlich bekannt war, und das Buch

einer lebenden Persönlichkeit dieser aufsergewöhnlichen Ehre nicht für würdig gehalten werden konnte. Dabei vergesse man nicht, dafs eine solche Schrift, die in einer andern Hinsicht wenig mit den Anschauungen der Schriftgelehrten zusammenstimmte (sie enthält nichts über Engels-, Satans- oder Auferstehungslehre), nicht allgemeinen Anklang finden konnte. Nun enthält z. B. *Prediger* dies auch nicht, aber er trug den Namen des berühmten Königs Salomo. Der *Prediger* konnte also unter dem Namen Salomos zu Ansehn gelangen, wenn man sich auch später darüber verwundert und daran gestofsen hat. Und obwohl das Buch *Daniel* in seiner gegenwärtigen Gestalt erst circa 165 geschrieben ist, so wurde es nicht ausgeschlossen, weil die Hauptperson eine aus dem Exil bekannte Gestalt war (vgl. Ezech. 14, 14. 20 und 28, 3).

7) Geschichtsbücher wurden nicht aufgenommen, es sei denn, dafs sie auf die klassische Zeit Bezug hatten. Diese war nach dem Exil abgeschlossen. Damals begann man die geistigen Schätze zu sammeln. Was nun auf die vorexilische Zeit Bezug hatte oder die Geschichte im Exil betraf und die Gründung der jüdischen Gemeinde als Schufspunkt beschrieb, das mufste einen Platz in der Reihe der heiligen Bücher bekommen. So wurden junge Schriften wie *Chronica*, *Esra-Nehemia* und sogar *Esther* aufgenommen. Aber der Inhalt von *1 Maccabäer* fiel aufserhalb dieses Rahmens.

Man hat auch noch nach andern Gründen für die Nichtaufnahme von *1 Macc.* gesucht. Einige fanden sie darin, dafs der Kanon bereits abgeschlossen war. Aber wir wissen schon, wie wenig Grund für diese Ansicht vorhanden ist. Andere meinen, dafs *1 Macc.* (und ebenso auch *Jesus ben Sirach*) nicht aufgenommen ist, weil das hebräische Original verloren gegangen wäre. Allein wir wissen, dafs Hieronymus das Buch noch in hebräischer Sprache gekannt hat, und verschiedene Thalmudstellen sind bekannt mit den משלות בן סירא. Siehe § 7, Anm. 3. Auch Origenes kannte noch den hebräischen Titel von 1 Maccabäer

Sarbêth Sar bané El, Σαρβὴθ Σαρβανιέλ (Euseb. *Hist. Eccl. VI, 25*, siehe Dyserinck, *de Apocr. Boeken des O. V., Haarlem, 1874, S. XV ff.*). Wenn man die von uns gegebene Erklärung verwirft, dann wäre wohl noch das wahrscheinlichste, daſs das Buch von den Schriftgelehrten um seiner antipharisäischen Tendenz willen verworfen würde. So Abr. Geiger, *Urschrift und Übers. der Bibel, S. 201.* Auch Dyserinck, *o. c., S. XIX* erklärt sich an erster Stelle hierfür und nennt die andere auch von uns verteidigte Ansicht nur an zweiter Stelle. Doch ist dieser Grund entscheidend, wenn man auch zustimmen muſs, daſs die (pharisäisch gesinnten) Schriftgelehrten wenig von 1 Macc. eingenommen sein konnten. Jedoch wenn das Buch allein wegen seiner Richtung ausgeschlossen worden wäre, dann hätten sie doch *2 Macc.* aufnehmen müssen. Denn das zweite Buch ist stark pharisäisch gefärbt und steht oft der Anschauung des ersten Buches so direkt gegenüber, daſs Geiger auf die Meinung kommen konnte, es führe hiergegen absichtlich Polemik. Ebenso urteilt Dr. W. H. Kosters, *Theol. Tijdschr. 1878, S. 491—558* in einer Abhandlung: *De polemiek van het tweede boek der Makkabaeën.* (Siehe jedoch Schürer, *Gesch. des Jüd. Volkes, 1886, II, S. 740.*)

§ 9.

Geschichte der Sammlung der Bücher des Alten Testamentes.

a) Die Kanonisation des Gesetzes.

Die Geschichte der Kanonisation der Bücher des Alten Testamentes beginnt mit der Kanonisation der

Thora durch Esra (444 v. Chr.). Doch ihr eigentlicher Anfang liegt schon vor dem Exil in der Bundesschliefsung des Königs Josia auf Grund des Buches Deuteronomium (621 v. Chr.). Das Gesetz des *Deuteronomiums* ist also Israels erste „heilige Schrift" gewesen, kurze Zeit *vor, in* und geraume Zeit *nach* dem babylonischen Exil [1]).

1) Vgl. § 3, Anm. 3. Wir können die Geschichte der Sammlung der Bücher des Alten Bundes nicht schreiben, ohne auszugehen von Resultaten der historischen Kritik, die auch für uns feststehen. Doch ist unsere Untersuchung nicht von den Resultaten abhängig, wenn sie auch merkwürdig damit übereinstimmt. Man darf dabei nicht vergessen, dafs wir es nicht sowohl mit der Ausarbeitung der Gesetze zu thun haben als mit der Erklärung ihrer Verbindlichkeit. Für uns liegen die Konzeption und die Promulgation der Gesetze dicht nebeneinander, aber für unsern Zweck ist es relativ gleich, wenn man den Gesetzen der Thora bis zu ihrer Promulgation ein latentes Leben zuschreibt. Siehe bei Wellhausen, *Einl.*[4], *S. 556, Anm. 1* nachgewiesen, dafs durch Josia nicht der ganze Pentateuch, sondern nur das Deuteronomium eingeführt ist. Was die jüngsten Einwendungen gegen diese Auffassung betrifft, von M. Vernes vorgebracht (*Une nouvelle hypothèse sur la composition et l'origine du Deutéronome, Paris, 1887*), so siehe meine Abhandlung *Theol. Stud. 1887, S. 238ff.* und Kuenen, *Theol. Tijdschr. 1888, S. 35ff.*

Die Frage ist, ob wir mit Recht in der Erzählung der Einführung des Deuteronomiums nach 2 Kön 22 und 23 in Josias 18. Jahr eine Kanonisation eines Teiles des Gesetzes lesen. Man kann dagegen Einwendungen machen und z. B. darauf hinweisen, dafs die Bemühungen des Josia nicht den bleibenden Erfolg gehabt haben, wie später die des Esra; dafs der Begriff „Thora" nicht so fest stand, dafs nicht noch beinah ein Jahrhundert nach dem Exil ein so bedeutender Teil hinzugefügt werden konnte, wie durch Esra geschehen ist. Vor allem kann man darauf hinweisen,

daſs die Vorstellung „Kanon“ eine Gemeinde voraussetzt und daſs Israel erst nach dem Exil eine Gemeinde geworden ist.

Um mit dieser letzten Einwendung zu beginnen. Es ist vollkommen richtig, daſs „Kanon“ und „Gemeinde“ zueinander gehören und vor der groſsen Katastrophe war Juda, so klein es auch war, noch ein Volk. Doch darf man nicht vergessen, daſs gerade das Buch Deuteronomium die Gemeindebildung beabsichtigt und ihr in die Hände gearbeitet hat, mit andern Worten, daſs es die nationale Organisation in eine hauptsächlich kirchliche hat umsetzen wollen. Deuteronomium ist ein Versuch, den jesaianischen Gedanken des heiligen Volkes zu realisieren (Jes. 4, 3; 6, 13; 11, 1—9 u. s. w.). Mit Recht sagt Cheyne, *Jeremiah his life and times, p. 73:* „The author of Deuteronomy and his friends with not inferior earnestness though with less rigour than Ezra, attempted the bold experiment (bold, for any but prophets and the disciples of prophets) of converting a nation into a church and an earthly kingdom into a theocracy.“

Daſs die Bemühung des Deuteronomisten und seiner Nachfolger nicht den bleibenden Erfolg gehabt hat, der später das Werk des Esra krönte, liegt nicht sowohl an der geringeren Energie, mit welcher das Werk angegriffen wurde (denn Josia ging rücksichtlos zu Werk), sondern mehr daran, daſs die Zeit hiezu noch nicht reif war. Das Volkstum war noch zu kräftig, wenngleich es sich dem Ende zuneigte, das Leben noch zu voll und zu reich, als daſs es sich ganz an den Buchstaben hätte binden lassen. Jahves Zeugnis wurde noch aus dem Munde eines Jeremia vernommen und konnte darum nicht als ganz in „dem Buch des Gesetzes“ eingeschlossen betrachtet werden.

Aber wie ist es möglich, kann man fragen, daſs fast zwei Jahrhunderte später noch ein solcher bedeutender Teil wie das Priestergesetz zu dieser heiligen Schrift hinzugefügt worden ist? Dabei bedenke man, 1° daſs das Deuteronomium eine (mündliche) priesterliche Thora voraussetzt (Deut. 24, 8; 17, 18; 31, 9). Eine Annahme dieser Thora *als Schrift* nach zwei Jahrhunderten ist

also nichts Unwahrscheinliches. 2° Man darf sich die erste Periode der Kanonisation nicht als einen Zeitraum ohne irgendwelche eigene Wirksamkeit vorstellen. Auch das Priestergesetz hat, wie wir dies zeigen werden, nach seiner Einführung noch Ergänzungen erfahren. Die Annahme des *Deuteronomiums* als normativer Schrift, ist ebenso wie später die Kanonischerklärung des Priestergesetzes sowohl der Schlufspunkt einer vorangehenden Entwickelung gewesen als der Anfangspunkt einer neuen Periode. Die deuteronomischen Schriftsteller sind sich bewufst, dafs es mit Israels Volkstum zu Ende geht. Das Exil ist der dunkle Hintergrund, dem sie immer näher kommen. Die finstre Zukunft ist *die* Strafandrohung sowohl im Deuteronomium wie in den deuteronomischen Büchern *Samuel* und *Könige.*

In diesem Bewufstsein geht man an das Sammeln. Und so hat man uns in deuteronomischem Gewand die Bücher Richter, Samuel und Könige überliefert, deren Redaktion nach dem Exil vollendet ist. Aber das Sammeln ist zugleich ein Bearbeiten nach Art der morgenländischen Geschichtschreibung. Derselbe Prozefs wiederholt sich nach dem Jahre 444. Da werden die historischen (deuteronomischen) Bücher als heilige Schriften beibehalten und die Geschichte wird kraft der neueren (der priesterlichen) Anschauung in priesterlichem Geist bearbeitet. Dies ist der Gang der nachexilischen Geschichtschreibung, die mit Abfassung der Bücher *Chronica, Esra, Nehemia* endigt.

Man könnte endlich noch fragen: Wenn man mit dem *Deuteronomium* beginnt, mufs dann die Geschichte der Kanonisation nicht noch früher und zwar mit dem Bundesbuch (Ex. 20, 23 bis 23, 33) anfangen? Von einer Promulgation des *Bundesbuches* ist uns da nichts Sicheres bekannt. Es mufs einen privaten Charakter besessen haben; denn das Deuteronomium, das seine Verordnungen offenbar gekannt hat, nennt es nirgends. Es ist auch offenbar zusammengestellt zum Dienst derer, welche sich mit der Rechtspflege befassen, und kein Volksbuch wie Deuteronomium. Aber Deuteronomium ist die „Heilige Schrift“. Höchst-

wahrscheinlich war Jeremia ein Prediger dieses Buches (Kap. 11) vgl. Cheyne, *Jeremiah, p. 55 sq.*, und die Spuren seines Einflusses sind deutlich nachweisbar bis auf Esra, der den Beschluſs, die fremden Frauen zu verstoſsen, auf Grund des Gesetzes im Deuteronomium faſst (Esra 10, 3)

Die aus dem Exil zurückgekehrten Juden, unter Serubbabel dem Fürsten und Josua dem Hohenpriester, bildeten eigentlich kein Volk mehr, sondern machten eine kirchliche Gemeinde aus. Vom Jahre 536 v. Chr. an (Edikt des Cyrus) hatte diese Gemeinde schon bestanden, als im Jahre 458 Esra der Priester und Schriftgelehrte „geschickt im Gesetz Mosis" (Esra 7, 6) aus Babel mit einer groſsen Schar eifriger Glaubensgenossen heraufzog, um die Gemeinde zu Jerusalem zu stützen und zu verstärken. Er kam mit dem Gesetz seines Gottes in seiner Hand (Esra 7, 14. 25), aber er hat dieses Gesetz erst im Jahre 444 eingeführt, als sein Gesinnungsgenosse Nehemia persischer Landpfleger geworden war (445—433). Vom Jahre 536—444, also beinahe 100 Jahre, war das Deuteronomium, das Gesetzbuch, welches die Juden in das Exil mitgenommen hatten, noch immer ihre heilige Schrift. Doch schon vor der Rückkehr hatten sich gesetzesgelehrte Schulen in Babel gebildet, im Geist des Ezechiel und in seine Fuſstapfen tretend, die im festen Glauben an die glanzvolle Wiederherstellung der Nation die priesterlichen Traditionen sammelten und bearbeiteten [2]). Solche priesterliche Gesetze, seien sie mündlich oder schriftlich überliefert, genossen sicherlich in der Gemeinde des Josua und Serubbabel hohes An-

sehen. Aber kanonische Geltung erlangten sie erst, als Esra im Jahre 444 ein vollständiges System von Priestergesetzen am 1. des 7. Monats auf dem Markte vor dem Wasserthore vorlas und das Volk sich feierlich verpflichtete, diesen Gesetzen nachzuleben (Neh. 8—10)[3]). Mit der vorhandenen Schrift (Deuteronomium) verbunden, ist die ganze Thora seit den Tagen Esras die heilige Schrift Israels geworden. Da nun auch die Priestergesetze nicht länger mündlich überliefert wurden, sondern schriftlich festgesetzt waren, ist Israel für immer ein „Volk des Buches" geworden [4]). Daſs gleichzeitig mit dem Gesetz auch andere Schriften zu kanonischer Geltung gelangt sein sollten, ist unbeweisbar. Der historische Bericht in Neh. 8—10 spricht allein von der Thora. Dazu kommt noch, daſs die Samariter nur das Gesetz [und das Buch Josua] als heilige Schrift herübergenommen haben, während endlich das ganz einzige Ansehen, welches die fünf Bücher Mosis bei den Juden genieſsen, diese Ansicht befestigt [5]).

2) Die oben im Text vertretene Vorstellung vom Gang der Ereignisse während dieses Zeitraums, hat neulich Kuenen gegenüber den Bedenken, die man früher oder später erhoben hat, verteidigt in: *De Chronologie van het Perzische Tijdvak der Joodsche Gesch., Versl. en Mededelingen d. Koninkl. Akad., Afd. Letterk., 3. Reeks, Deel VII, 1890, S. 273—322.*

Für unseren Zweck ist es wiederum relativ gleichgültig, was in den Priestergesetzen alt und was darin jüngeren Datums ist. Siehe meine Abhandlung *Theol. Studien, 1887, S. 341—355.* Es genügt uns zu wissen, daſs im Exil die priesterlichen Gesetze eifrig studiert wurden, und daſs ein Mann wie Ezechiel das Buch seiner Weissagungen mit einem Gesetzesentwurf für die zurück-

gekehrte Nation abschloſs (Kap. 40—48). Seit Ezechiel, der im Jahre 597 weggeführt wurde, blieben die Führer der Juden in Babel eifrig mit Gesetzesstudium beschäftigt, auch nach dem Jahre 536. In der langen Periode fehlte es offenbar nicht an Priestern, wie Ezechiel und Esra, die zugleich „Schriftgelehrte, geschickt im Gesetze Mosis" heiſsen mochten. Solch ein Mann war u. a. auch der Bearbeiter des uns in Leviticus 17—26 bewahrten Abschnittes, häufig das „Heiligkeitsgesetz" genannt. Noch andere bearbeiteten andere Bestimmungen. Und ein Mann, in solchem Gesetzesstudium durch und durch bewandert, das — man vergesse das nicht — damals mehr als ein Jahrhundert lang in Babel getrieben wurde, konnte Esra heiſsen. In Jerusalem angekommen hat er höchstwahrscheinlich in den Jahren zwischen seiner Ankunft 458 und dem Kommen des Nehemia 445 sich fortwährend mit diesem Thorastudium abgegeben, in der Absicht, die Einführung des Gesetzes vorzubereiten.

3) Den ausführlichen Bericht über die Einführung des Gesetzes lesen wir Neh. 8—10, d. h. in einem Geschichtswerk des Chronikschreibers, der circa 250 v. Chr. lebte. Doch hat dieses Stück groſsen historischen Wert. Es zeichnet sich durch Lebendigkeit der Darstellung aus und ist, wie aus der abweichenden Voraussetzung hervorgeht, daſs das Gesetz, dem nachzuleben das Volk unter Esra sich verpflichtete, nicht alle Bestimmungen enthielt, die jetzt darin vorkommen, nicht vom Chronikschreiber selbst verfaſst, sondern von ihm herübergenommen, vgl. Anm. 4 und siehe die historische Bedeutung und Glaubwürdigkeit dieses Stückes verteidigt u. a. gegen Zunz, *Die gottesd. Vortr. d. Juden, S. 24—26* von Kuenen, *Hist. Krit. Einl. I, 2, § 34, Anm. 11.*

Am ersten Tag des 7. Monats (das Jahr wird nicht genannt, aber es geschah offenbar kurz nach der Ankunft des Nehemia) wurde eine groſse Volksversammlung auf dem Platz vor dem Wasserthor gehalten, in welcher Esra das Gesetzbuch Mosis vorlesen sollte. Des Morgens früh wurde die Vorlesung durch Esra von einer hölzernen Kanzel herab eröffnet, während sieben Prie-

ster sich links und rechts von ihm aufstellten. Die Wirkung war diese, dafs eine allgemeine grofse Betrübnis entstand, weil man nun hörte, wie wenig man Gottes Willen erfüllt hatte. Den folgenden Tag wurde die Vorlesung vor „den Häuptern der Väter" (den Familienhäuptern) fortgesetzt und über das Fest gehandelt, das gerade auf den 15. des 7. Monats abgehalten werden mufste, das Laubhüttenfest. Acht Tage lang wurde dies Fest gefeiert, so wie es Lev. 23, 39 (gegen Deut. 16, 13—15, welches das Fest auf sieben Tage festsetzte,) verordnet ist, und täglich las man in „dem Gesetzbuch Gottes" (Neh. 8, 18). Der 24. war ein grofser Bufstag. Nach dem Bufstag brachten sie noch ein Viertel des Tags mit Lesen im Gesetz und ein Viertel mit Bufsübungen zu (Neh. 9, 3). So bereitete man sich auf den grofsen Tag vor, an dem alle Würdenträger und die Ältesten des Volkes sich namens der ganzen Gemeinde schriftlich verpflichteten, dem Gesetzbuch Esras nachzuleben (Neh. 10, 30, luth. Übers. V. 29).

Die aufgezeichneten Priestergesetze, zum gröfsten Teil für die Priester bestimmt, werden nun auch als *Volksbuch* angenommen. In Neh. 10, 31—40 werden denn auch die Bestimmungen in den Vordergrund gestellt, welche das Volk angehen, vor allem die Beschaffung der Einkünfte für die Priesterschaft.

4) Esra hatte auf dem „hölzernen Stuhl" wahrscheinlich nur die priesterlichen Bestandteile des Pentateuchs (oder Hexateuchs) vor sich. So urteilte schon früher Reuss, *L'histoire Sainte et la Loi, I, p. 256 sq. und Gesch. d. Heiligen Schriften A. Ts, Braunschweig, 1881, S. 460 ff., 2. Ausg. 1890, § 377, S. 485 ff.* Aber jetzt auch Kuenen, *Hist. Krit. Einl. I, 1, § 12, Anm. 11* und *§ 15, Anm. 25,* abweichend von seiner früheren Darlegung in *Godsdienst van Isr., II, S. 134 ff.* Das Werk der Redaktion des Hexateuchs, d. h. der Verbindung des neuen Gesetzes mit der bereits vorhandenen heiligen Schrift des Deuteronomiums, mit der damals schon gewifs auch die vordeuteronomischen oder prophetischen Bestandteile vereinigt waren, hat etwas später stattgefunden. Allein die Weise, wie die Redaktion stattfand, zeigt,

dafs die deuteronomischen und vordeuteronomischen Stücke bereits unbestritten Autorität genossen und dafs die Vereinigung der jüngern Stücke mit den ältern stattgefunden hat, um die eben erst begründete Autorität der priesterlichen Stücke noch mehr zu bekräftigen. Siehe Kuenen, *Hist. Krit. Einl. I, 1, § 16, Anm. 8 ff.* Eigentlich verschaffte also Esra nur dem Priestergesetz kanonische Geltung, wie dies unter Josia für das Deuteronomium geschehen war. Auch besafs das Priestergesetz noch nicht den Umfang, den es jetzt besitzt. Die Bestimmungen über das tägliche Abendbrandopfer (Exod. 29, 38—42; Num. 28, 1—9), über das Kopfgeld im Betrage eines halben Sekels (Exod. 30, 11—16) und über den Zehnten vom Vieh (Lev. 27, 32—33) sind später hinzugefügt. In den Tagen Nehemias, nach der Einführung des Priestergesetzes, waren diese Bestimmungen noch nicht gegeben, wie aus Neh. 10, 34; 10, 33 und 10, 38—40 (12, 44—47 und 13, 5. 12) hervorgeht. (Siehe Kuenen, *Godsd. v. Isr., II, S. 219 ff., 267—272* und *Hist. Krit. Einl. I, § 15, Anm. 30*). Doch kann man unbedenklich sagen, dafs seit den Tagen Esras die Thora in ihrer Gesamtheit kanonische Geltung genofs. Die vorpriesterlichen Stücke waren ja schon heilig erklärt worden; nur darf man nicht aus dem Auge verlieren, dafs die erste Periode nach der Kanonisation weniger Gebundenheit an den Buchstaben zeigte wie spätere Zeiten. Das Geschlecht, das die Kanonisation erlebt hatte, sah in dem Gesetz noch keine tote Reliquie, sondern vielmehr die Aufzeichnung des Willens Gottes, wie man ihn die Jahrhunderte hindurch aus dem Munde seiner Dolmetscher vernommen hatte. Man sehe Esra 9, 11, wo eine Bestimmung, die wir Lev. 18, 25. 27 und Deut. 7, 3 wiederfinden, „den Knechten Gottes, den Propheten“ zugeschrieben wird. Auch die freie Behandlung des Textes nicht allein der Nebiim und Kethubim, sondern auch der Thora in dieser Periode beweist, dafs das erste Geschlecht nach der Kanonisation nicht aus solchen Buchstabenknechten bestand wie die späteren Generationen der Schriftgelehrten. Siehe über den Text von Exod. 35—40, Popper, *Der bibl. Bericht über*

die Stiftshütte, Leipzig, 1862 und Kuenen, *Hist. Krit. Einl., I, § 6, Anm. 15.*

So wird mit Esra das jüdische Volk mehr und mehr „ein Volk des Buchs“ (ahl' ol-kitāb), wie später Muhammed die Völker nannte, welche eine heilige Schrift besaſsen, und die darum geduldet werden konnten (Koran III, 57 u. s. w.).

5) Daſs wir nicht mehr über den Anteil Esras an der Kanonisation der alttestamentlichen Schriften feststellen können, als daſs er den fünf ersten Büchern der Bibel normative Geltung verschafft hat, muſs zugegeben werden. Siehe dies nachgewiesen bei Kuenen, *Hist. Krit. Onderzoek I. Ausg. III, S. 429ff.* Die Argumente Kuenens sind: 1⁰ Die historischen Zeugnisse lehren nicht anders. Man darf doch nicht jüngere Berichte und Vermutungen, wie sie in 4. Esra vorkommen, in die Wagschale legen gegenüber einem historischen Dokument, wie wir es in Neh. 8—10 besitzen. 2⁰ Die Samariter haben nur die Thora als heilige Schrift Wann sie dieselbe herübergenommen haben, ist unsicher. Josephus (*Arch. Jud. XI, 7, 2, XI, 8, 2—4, XIII, 9, 1*) setzt die Gründung des Tempels auf Garizim in die Zeit Alexanders des Groſsen 333 v. Chr. Aber dieser Bericht hat so viel Ähnlichkeit mit Neh. 13, 28, daſs man allgemein der Ansicht ist, diese Gründung (und also auch wahrscheinlich die Herübernahme des Gesetzes) habe ungefähr 80 Jahre früher stattgefunden (siehe Oort, *Laatste Eeuwen, I, S. 13*). Warum nahmen die Samariter keine anderen Bücher, z. B. vom ephraimitischen Propheten Hosea herüber? Auf Josua kommen wir zurück. Die Antwort muſs lauten: weil es keine andere maſsgebenden heiligen Schriften am Ende des 5. Jahrhunderts gab. Was Josua anlangt, so besaſsen die Samariter (wenigstens in späterer Zeit) ein Buch Josua, im Jahre 1848 von Juynboll mit Übersetzung und Erläuterung nach einer Handschrift herausgegeben, die im Jahre 1584 Scaliger von ägyptischen Samaritern behändigt wurde (*Chronicon Samaritanum Arabice conscriptum, cui titulus et liber Josuae, Lugd. Bat., 1848*). Dies Buch hat nun sehr geringe Ähnlichkeit

mit unserm kanonischen Buch Josua. Es ist eigentlich der Anfang einer Chronik, welche die Geschichte bis in die Zeit der römischen Kaiser behandelt. Überdies würde der enge Zusammenhang von Josua mit dem Pentateuch zugleich mit der Thatsache, dafs Josua ganz besonders der ephraimitische Stammheld war, diese Ausnahme erklärlich machen. 3º Die besondere Verehrung der Thora durch die Juden bekommt in Verbindung mit den übrigen Erscheinungen Beweiskraft für die frühere Kanonicität dieser fünf ersten Bücher der Bibel. Es ist doch wahrscheinlich, dafs man erst nach Verlauf einer gewissen Zeit zu diesem ältesten Kanon andere Bücher hinzugefügt hat. Denn wären die Propheten sogleich mit dem Gesetz kanonisiert worden, so hätte sich der einseitige Legalismus Esras nicht so stark entwickeln können.

Das Werk des Esra (Nehemia) — obwohl nicht ohne heftige Opposition zustande gekommen [6]) — hat bleibenden Erfolg gehabt, weil es den Bedürfnissen der Zeit entsprach [7]). Aber der Strom der nach der Natur der Sache immer breiter werdenden Gesetzesbestimmungen konnte durch keinen offiziellen Beschlufs aufgehalten werden. Als man dann auch das Gesetz für definitiv abgeschlossen hielt, suchte dieser Strom einen Ausweg in einem andern Bett, und es entstanden die Bestimmungen des „mündlichen Gesetzes“ [8]).

6) Dafs nicht alle Glieder der jüdischen Gemeinde von den strengen Mafsregeln zur Absonderung von den Heiden eingenommen waren und darum die Weise, wie Esra und Nehemia die Verwirklichung der Idee „des heiligen Volkes Jahves“ erstrebten, mifsbilligten, kann man ersehen aus der Geschichte der Ausstofsung von Eljaschibs Enkel, der mit einer Tochter des Samariters Sanballat verheiratet war. Derselbe, der nach Josephus

Manasse hieſs, soll den Tempel auf Garizim gegründet haben; siehe diesen § Anm. 5. Der Bericht des Josephus basiert offenbar auf Nehemia 13, 28. (Vgl. Oort, *Laatste Eeuwen, I, S. 13*). Eine edlere und mehr geistige Opposition kann jedoch auch geführt sein. Vielleicht haben wir davon Dokumente in den Büchern *Ruth* und *Jona*, die nach einigen in dieser Periode geschrieben sind.

7) Daſs Esra trotz des Widerstandes seinen Zweck doch erreichte, lag nicht allein darin, daſs er eine kräftige Persönlichkeit war und daſs er sich auf den Arm seines einfluſsreichen Gesinnungsgenossen Nehemia stützte, sondern der Grund dafür muſs vor allem darin gesucht werden, daſs er der Wortführer seiner Zeit war. Die jüdische Nation war eine Gemeinde geworden, und diese bedurfte dringend eines geschriebenen Wortes Gottes. Denn die mündliche Thora fing an zu versiegen. Das Zeugnis der Prophetie wurde schwächer und seltener. (In einem folgenden Paragraph kommen wir darauf zurück.) Man fühlte allgemein, daſs ein wichtiger Zeitabschnitt abgeschlossen war, und darum machte man sich ans Sammeln und Bearbeiten, um auf diese Weise die geistigen Schätze der Vorzeit dem Heute und der Zukunft dienstbar zu machen. Dies Bewuſstsein, das wir schon im Exil kennen gelernt haben, wurde in der nachexilischen Gemeinde noch stärker. Und darum siegte Esra, weil er der Exponent der Bedürfnisse seiner Zeit war.

8) Wir sahen bereits, daſs durch die Kanonisation Esras dem Strom der Getzesbestimmungen nicht sofort Einhalt gethan wurde (Anm. 4). Aber es lag in der Natur der Sache, daſs nach und nach die vorhandene Schrift für so feststehend angesehen wurde, daſs keine neuen Bestimmungen mehr aufgenommen werden konnten. Wurden solche jedoch durch das Bedürfnis hervorgerufen, dann muſsten sie anderswo einen Platz finden. So fand z. B. die neueste Bestimmung über das Lebensalter der in den Dienst tretenden Leviten einen Platz in den Büchern der Chronika. Die Sache ist diese. In Num. 4, 35 werden als Lebensalter 30 Jahre gefordert. In Num. 8, 23—26 ist diese Forderung schon auf

25 Jahre ermäſsigt, wahrscheinlich weil das Bedürfnis gröſser ward. Aber als man später sogar bis auf 20 Jahre herabsteigen wollte, konnte man diese Bestimmung nicht mehr als Novelle in die Thora aufnehmen, und so wurde diese modifizierte Gewohnheit in das Werk des Chronikschreibers (ungefähr 250 v. Chr.), in 1 Chron. 23, 24—27 aufgenommen, wo sie als eine schon von David herrührende Verordnung gerechtfertigt wird.

Doch so ging es nicht mit allen neuen Geboten. Es liegt in der Natur eines jeden Gesetzsystems, daſs es sich stets ausbreiten muſs. Überall kommen neue Fälle vor, für welche vorgesehen werden muſs. Überall erheben sich neue Fragen, die beantwortet werden müssen. In der That lieſs das Gesetz des Esra, obwohl es für viele Fälle vorgesehen hatte, hie und da den peinlich genauen Juden im Stich. So lief man Gefahr, wider seinen Willen jedesmal das Gesetz zu übertreten. Davor muſste es gesichert werden. Die jüdischen Gelehrten nennen das „Umzäunen“ und sprechen von einem סְיָג um das Gesetz. (*Aboth I, 1*). Dergleichen neue und genauere Bestimmungen wurden in der Synagoge gegeben und heiſsen im Unterschied von der geschriebenen Thora das mündliche Gesetz תּוֹרָה שֶׁבְּעַל פֶּה. Dieses mündliche Gesetz ist also ein ganz anderer Begriff als die mündliche Thora in Israels Volksleben vor dem Exil, welche, wie wir in Anm. 7 erklärten, in der nachexilischen Gemeinde anfing zu versiegen. Die vorexilische mündliche Thora ist die Grundlage des geschriebenen Gesetzes Esras, während die spätere gerade hauptsächlich auf dem geschriebenen Gesetz beruht und zu seinem Schutze dienen soll. Sie wird Halacha הֲלָכָה genannt. Meistenteils wird dieser Name erklärt „was gang und gäbe ist“ also vom Gewohnheitsrecht. So noch Schürer, *Gesch. d. Jüd. Volkes, II, S. 270.* Eine richtigere Erklärung gibt Strack, *Art. Thalmud*, Herzogs *R. E.*², wenn er sagt הלכה ist eigentlich das Gehen, das Wandeln, übertragen: 1⁰ der durchs Gesetz normirte Wandel (so ὁδός Apg. 9, 2; 19, 9. 23; 24, 22 = die christliche Religion) 2⁰ das Gesetz, nach welchem der Lebenswandel sich zu richten hat.

Obwohl dieses mündliche Gesetz neue Bestimmungen enthielt und vorhandene Gebote modifizierte, so wollte es doch nichts anderes sein als eine Erweiterung und ein Schutz gegen Übertretung des geschriebenen Gesetzes. Etwas Neues mochte man nicht darin sehen, ja man stellte sich vor, daſs es nächst dem schriftlichen Gesetz von Moses herrühre. So *Pirkê Aboth I, 1* (Ausgabe von Strack, *Leipzig*, 1882, *S. 7* und 8) und ferner *Pea II, 6, Edujoth VIII, 7* und *Jadaïm IV, 3.* Es sollte von Moses auf Josua, von diesem auf die Ältesten, von diesen auf die Propheten, von diesen wiederum auf die Männer der groſsen Synagoge übergegangen sein. Aber diese *παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων* (Matth. 15, 2; Mark. 7, 3) entstand erst nach Esra mit dem Zweck, einen „Zaun“ um das Gesetz zu machen, und sie war das Bett, in welchem der nimmer stillstehende Strom der Gesetzesbestimmungen sich fortbewegen muſste.

---

§ 10.

Geschichte der Sammlung der Bücher des Alten Testamentes.

Fortsetzung. b) Die Kanonisation der Propheten.

Obgleich uns für die Geschichte der Kanonisation der zweiten Schichte der alttestamentlichen Schriften nicht solche historische Zeugnisse zugebote stehen, wie für das Gesetz, so ist es uns doch möglich, auf Grund verschiedener Thatsachen und Berichte zu einer Vorstellung von dem Gang der Dinge zu gelangen, die mit diesen Berichten übereinstimmt und durch Thatsachen

gestützt wird. Wir suchen eben nicht vergebens nach einer Antwort auf Fragen, die sich von selbst erheben. 1° Werden wir untersuchen, wann dies Werk angefangen wurde und wann es als vollendet angesehen werden kann. 2° Fragen wir, welches waren die Beweggründe, die zu dieser Sammlung führten? 3° Suchen wir nach einer Antwort auf die Frage: Welche Personen haben dies Werk vollbracht? 4° Suchen wir uns Aufschlufs zu verschaffen über das, was von ihrem Verfahren bei der Arbeit bekannt ist [1]).

1) Dafs wir keine historischen Zeugnisse über die Entstehung der Sammlung der Nebiim haben, die irgendwie der Erzählung in Neh. 8—10 an Wert gleich kämen, ist aus den vorigen Paragraphen hinreichend klar geworden. Die späteren jüdischen Mutmafsungen aus dem Thalmud können doch als solche nicht in Betracht kommen. Es ist nützlich, dafs Fürst in seinem *Kanon d. A. T.* so viele Zeugnisse gesammelt hat, aber sie müssen mit mehr Urteil verarbeitet werden.

1° Die Grundlage der Sammlung der *Nebiim* (und anderer Schriften) haben wir in dem Werk, das Nehemia nach *2 Makk. 2, 13* verrichtet haben soll, zu suchen. Er brachte Schriften über die Könige und die Propheten, ferner davidische Psalmen und königliche Briefe über die Tempelgeschenke zusammen, allerdings nicht mit dem Zweck, ihnen kanonische Geltung zuzuschreiben. Es springt in die Augen, dafs diese Sammlung einerseits wegen des wichtigen Inhaltes, anderseits um der Person willen, die sie angelegt hatte, in hohem Ansehen stand. Sie wurde der Grundstock sowohl der

zweiten als der dritten Schichte [2]). Wann die Abteilung der *Propheten* abgeschlossen worden ist, wird uns nicht berichtet. Aber auf Grund von *Daniel 9, 2,* dessen Autor ungefähr 165 v. Chr. lebte, und der die הַסְּפָרִים als eine bestimmte Gruppe zu kennen scheint, und weil das Buch Daniel selbst keinen Platz mehr in der zweiten Schichte erlangen konnte, setzen wir als *terminus ad quem* ungefähr 200 v. Chr. an [3]). Damit stimmt überein, dafs im *Prolog zu Jesus ben Sirach* „die Propheten“ oder „die prophetischen Schriften“ als eine Abteilung nächst dem Gesetz vorkommen [4]). Die Kanonisation der prophetisch-historischen und der andern prophetischen Schriften der zweiten Schichte mufs also nach Nehemia und vor das Jahr 165 v. Chr. gesetzt werden, wahrscheinlich ungefähr 200 v. Chr.

2) Siehe *§ 4, Anm. 6.* Man erinnere sich, dafs Nehemia eine Bibliothek anlegen wollte, wahrscheinlich im Tempel. Es war also durchaus nicht seine Absicht, einen zweiten Kanon zu dem neulich eingeführten hinzuzufügen, sondern er wollte wichtige Werke vor dem Untergang bewahren und auch Briefe (wahrscheinlich von persischen Königen) über Tempelgeschenke stets bei der Hand haben, damit die Juden sich vorkommendenfalls darauf berufen könnten. Wir wagen es nicht, die Bücher aufzuzählen, die darin einen Platz fanden. Aber dafs die prophetischen Bücher *Richter, Samuel* und *Könige* darin eine hervorragende Stelle einnahmen, wird wohl nicht bezweifelt werden können. Diese bildeten mit *Josua* die *Nebiim Rischonim* (אשלמתא קדמייתא, Fürst, *Kanon d. A. T., S. 14, Anm. 7*), wie man sie später mit Recht nannte, und also den Grundstock der zweiten Schichte. Welche andere Sehriften aufgenommen wurden und ob Nehemia selbst Bücher wie *Jesaia, Jeremia* oder *Ezechiel* aufnahm, ist

nicht zu erweisen. Denn der Ausdruck *τὰ περὶ τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν* kann sich ganz gut blofs auf die prophetisch-historischen Bücher beziehen. Diese Bücher waren es auch, die von der nachexilischen Gemeinde mit erhöhtem Interesse gelesen wurden. Ihre kummervolle Existenz, die so wenig den stolzen Erwartungen entsprach, die in dem Exil geweckt worden waren, liefs sie mit Begierde die Erzählungen von der glänzenden alten Zeit lesen, als ein David und ein Salomo regierte, als Propheten wie Elias und Elisa so grofse Kraft und so grofsen Einflufs ausübten. Denn davon waren sie überzeugt, dafs all das Leiden über das Volk um seiner Sünde willen gekommen war. Wenn Israel jetzt nur nach den Geboten Jahves wandelte, so würde die gute alte Zeit und zwar viel herrlicher wiederkehren. „Die gewissen Gnaden Davids“ (Jes. 55, 3) gehörten dem Israel der Zukunft. In der Erwähnung von *τὰ τοῦ Δαυίδ* sehen wir den Grundstock der *Kethubim*, doch siehe darüber den folgenden Paragraph.

3) Siehe § 3, *Anm. 6*. Für sich selbst beweist Dan. 9, 2 nicht viel. Aber in Verbindung mit anderen Erscheinungen dürfen wir wohl annehmen, dafs der Schreiber dieser Apokalypse eine Sammlung prophetischer Schriften besafs und als bekannt bei seinen Lesern voraussetzte. Von mehr Gewicht ist der Umstand, dafs *Daniel* nicht unter die Nebiim aufgenommen ist. Die einzig vernünftige Erklärung dieser sonderbaren Thatsache wird wohl diese sein, dafs die Schichte der Propheten nach allgemeinem Urteil für unwiderruflich abgeschlossen galt, als dies Buch öffentlich erschien. Dies kann dann ungefähr im Jahre 200 v. Chr. stattgefunden haben, wenn nicht einige Zeit früher. An einen offiziellen Beschlufs hierüber darf man nicht denken. Darauf weist kein einziger Bericht oder historisches Datum. Auch darf man nicht aus den Augen verlieren, dafs — obschon die *Sammlung* der „Propheten“ allgemein für unwiderruflich abgeschlossen galt — darum das *kanonische Ansehn* noch nicht sofort für jedermann feststand.

4) Siehe § 4, *Anm. 2*. Nach dem Jahr 132 v. Chr. kannte

also der Enkel des Jesus ben Sirach neben dem Gesetz *οἱ προφῆται* (*αἱ προφητεῖαι*) als eine bestimmte Gruppe, während er die dritte Schichte als solche nicht kennt, wohl aber eine Gruppe von Schriften unter einem sehr unbestimmten Namen.

Mit Unrecht bestreitet Prof. Buhl (*Kanon und Text des A. T., S. 12*) meine Auffassung mit Berufung auf Jesus ben Sirach selbst, der circa 170 v. Chr. gewirkt hat und „die Propheten" als kanonisch gekannt haben soll. Man vgl. § 4, Anm. 1, wo ich glaube dargethan zu haben, dafs Jesus ben Sirach „die Propheten" noch nicht als kanonisch anerkennt. Wohl ging der Zug des Geistes bei vielen seiner Zeitgenossen, die mehr der pharisäischen Richtung zugethan waren, dahin, aber er teilt offenbar die ziemlich allgemein verbreitete Ansicht nicht. Das Wort „Kanonisation" fasse man darum auch in diesem Zusammenhang *cum grano salis* auf, d. h. nicht als einen offiziellen Beschlufs der dazu befugten Autorität, sondern als ein Heilighalten dieser Schriften vonseiten der Gemeinde und vieler ihrer Führer. Dafür kann man — wie sich von selbst versteht — keine bestimmte Jahreszahl angeben.

2⁰ Die Beweggründe, die zur Kanonisation anderer Schriften neben der Thora geführt haben, sind nicht ganz dieselben wie die, welche die Heiligerklärung des Gesetzes bewirkt haben. Schon vor dem Exil gab es Schriften von Propheten, die von den Frommen eifrig gelesen wurden, und die zwar das lebendige Wort nicht aufwiegen konnten, aber doch einen wichtigen Ersatz für das gesprochene Wort bildeten [5]. In und nach dem Exil wurden sie viel gelesen, wie unter anderm aus den Schriften des *Deutero-Jesaias, Ezechiel* und *Sacharja* hervorgeht [6]. Dafs sie nicht sofort feierlich

als heilig erklärt wurden, lag gewifs auch daran, dafs sie diese Bekräftigung ihres Ansehens nicht so sehr nötig hatten, hauptsächlich aber daran, dafs sie für die Gründung von Esras Theokratie nicht die wesentliche Bedeutung hatten, wie das Priestergesetz [7]). Wenn unsere Folgerung aus 2 Makk. 2, 13 richtig ist, so hat die Kanonisation der Nebiim ihren Ursprung darin, dafs man das Bedürfnis empfand, die bedeutungsvollen Denkschriften des Altertums zu sammeln. Man fühlte, dafs ein wichtiger Zeitraum abgeschlossen, ein jahrhundertelanger Streit geendigt war, und als man merkte, dafs die Stimme der Prophetie verstummt war, stellte man auch die (später so genannten) *Nebiim Acharonim* zusammen und fügte sie zur Sammlung des Nehemia hinzu [8]). Ungefähr in dieselbe Zeit wird man wohl auch die Entstehung der Gewohnheit setzen müssen, in den Synagogen aus den Nebiim vorzulesen. Diese Gewohnheit entsprang nicht aus dem Werk des Esra, sondern wurde aus dem Drang des frommen Volkes geboren, das hierin von seinen geistlichen Führern auf dem Gebiet der Schriftforschung gestützt wurde [9]).

5) Vor dem Exil war das lebendige Wort der Propheten die Hauptsache, aber daneben kommen prophetische Schriften auf. Schon im 8. Jahrhundert v. Chr. entsteht eine prophetische Litteratur: Amos, Hosea, Jesaia, Micha. Um den Einflufs ihrer Worte zu bewahren, brachten die Propheten selbst ihre Worte zu Schrift. Auch Jesaia hat sicher einen grofsen Teil seiner Weissagungen selber schriftlich aufgezeichnet und zu einer Sammlung vereinigt, obgleich man in den uns von ihm bewahrten Gottesworten deutlich die Hand mehr als eines spätern Redaktors zu

unterscheiden vermag (vgl. Anm. 14 dieses Paragraphs). Und wenn er durch das gesprochene Wort vorläufig keinen Einfluſs ausüben konnte, so erwartet er ihn von dem geschriebenen, wenigstens bei denen, die auf ihn horchen wollten: „Binde zu das Zeugnis, versiegele die [prophetische] Thora unter meinen Jüngern“ (Jes. 8, 16).

6) Besonders in und nach dem Exil wurden die Propheten viel gelesen. „Als die nationale Existenz, womit die alte Religion Israels so eng verbunden war, hoffnungslos verloren war, als die Stimme der Propheten verstummte und der öffentliche Gottesdienst im Heiligtum die Frommen nicht mehr vereinigte, da hielt sich der Glaube aufrecht durch die Erinnerung, daſs die Propheten des Herrn das Unglück vorausgesehen und darauf hingewiesen hatten, wie man sich mit unvermindertem Vertrauen auf Jahve, den Gott Israels, darein schicken müsse. Das geschriebene Wort bekam für das religiöse Leben neue Bedeutung und die Bücher der Propheten sowie auch die Denkschriften der alten Geschichte, die entweder schon nach dem Typus der prophetischen Sinnesweise gebildet waren, oder in den Zeiten des Exils darnach modifiziert wurden, wurden die hauptsächlichste Stütze der Gläubigen, die wie niemals zuvor erkannten, daſs die Worte des Herrn lautere Worte waren, Silber, geläutert siebenmal, zu jeder Zeit ein Schatz in der Not.“ (W. Robertson Smith, *The Old Test. in the Jewish Church, p. 161sq.*)

Zahlreich sind denn auch die Spuren von Bekanntschaft mit prophetischen Schriften sowohl bei dem nachexilischen *Sacharja* (siehe § 3, Anm. 8) als bei den exilischen Propheten *Ezechiel* und *Deutero-Jesaia.* Ezechiel beruft sich bestimmt auf frühere Propheten, vielleicht hie und da auf Schriften, die für uns verloren gegangen sind. Vor allem zeigt er sich abhängig von Jeremia, vgl. Ezech. 2, 8ff. und Jerem. 1, 9; Ezech. 13 und Jerem. 23, 9—40; Ezech. 18, 2 und Jerem. 31, 29ff. u. s. w.; vgl. § 3, Anm. 5. Siehe ferner *Kurzgefaſstes Exeget. Hdb. z. A. T., 8. Lief., Ezechiel, erklärt von* Dr. Rud. Smend, *Leipzig, 1880,*

S. XXIV ff. So beruft sich auch Deutero-Jesaia auf Prophetieen „von damals an“, „von altersher“, „von Ewigkeit“, z. B. 46, 8—13, und es ist sehr wahrscheinlich, dafs er dabei oft an Voraussagungen wie die von Jeremia 25 und 29 denkt.

7) „Diese Bücher hatten nicht nötig, dafs sie unter dem Geleit einer königlichen Billigung aus Babel gebracht oder unter der Autorität eines Tirsátha dem Volke vorgelegt würden. Die einzige Form der öffentlichen Anerkennung, die noch fehlte, die aber zur rechten Zeit nachgefolgt ist, war die Gewohnheit, auch beim öffentlichen Gottesdienst in der Synagoge aus den Propheten vorzulesen. Mehr als der natürliche Gebrauch, der von alten Schriften gemacht wurde, war nicht erfordert, um sie nach und nach zu einem Ganzen zu machen.“ (W. Rob. Smith, *The Old Test. in the Jewish Church, p. 162.*)

Dazu kam — und das war die Hauptsache —, dafs Esra für seinen Zweck nicht daran denken konnte, den Propheten kanonisches Ansehen zuzuschreiben. Esra wollte eine Theokratie stiften, das war ein Versuch, den prophetischen Gedanken eines heiligen Volkes, das Jahve geweiht sei, zu verwirklichen. Dazu wurden die prophetischen Forderungen stereotypiert und auf die Vorkommnisse des täglichen Lebens angewandt im Gesetz. Das deuteronomische Gesetz war nicht genügend, und so kam dem Bedürfnis der Zeit gemäfs das System des Priestergesetzes. Das Volk, welches sich verpflichtete, seinen Bestimmungen nachzuleben, war überzeugt, auf diese Weise auch den Ideen der Propheten zu entsprechen. An einen Kanon neben dem Gesetz konnte also nicht gedacht werden. Das Gesetz enthielt die Gedanken und Ziele der Propheten in sich (Esra 9, 11).

8) Eigentlich sind also zwei Beweggründe für die Zusammenstellung der Nebiim vorhanden gewesen: 1⁰ die Sammlung der köstlichen Schätze aus dem Altertum und 2⁰ das religiöse Leben der Frommen Israels, das vielleicht ebenso sehr durch die Lektüre der Propheten genährt wurde, wie durch das Studium der Thora. Über diese zweite Ursache handeln wir in der folgenden Anmer-

kung (9). Jetzt ad 1um. Man hatte in der nachexilischen Gemeinde ein Gefühl davon, dafs der Zeitraum der Offenbarung abgeschlossen war (siehe § 9, Anm. 7). Maleachi erwartet keine nachfolgende Reihe von Propheten, wie in Deut. 18, 18 verheifsen ist, sondern nur Heil von dem Wiederkommen des Propheten Elias (Mal. 4, 5. 6). In späteren Tagen hält man das Auftreten eines Propheten für etwas so Unmögliches, dafs, wer es wagt, den Prophetenmantel umzuthun, sofort für einen Betrüger gehalten werden soll (Sach. 13, 3 u. E. eine nachexilische Prophetie). Vgl. auch 1 Makk. 9, 27 und 1 Makk. 4, 46. Siehe W. Rob. Smith, *The Old Test. in the Jew. Church, p. 142ff.* Die Zeit der schöpferischen Periode war vorbei und man fühlte dies lebendig. Daher kam es, dafs, wenn jemand wirklich etwas neues zu sagen hatte, er dies that entweder unter dem Namen eines berühmten Mannes im Altertum (pseudepigraphische Schriften, an welchen diese Periode so reich ist) oder als Umschreibung und nähere Erläuterung des Vorhandenen. Die Halacha lernten wir schon kennen. Daneben kommen der Midrasch und die Haggadâ auf. דרשׁ war in der alten Zeit = fragen nach dem Willen der Gottheit bei einem Prophet oder Seher; siehe z. B. 2 Kön. 1, 3. Später suchte man diesen Willen Gottes in dem geschriebenen Wort und hiefs eine solche Untersuchung mit ihrer Erklärung Midrasch. הַגָּדָה eigentlich = Verkündigung ist der Name aller Schriftdeutung, die nicht auf Gesetzesbestimmung geht. (Strack, Art. *Thalmud, R. E*[2]). Jesus ben Sirach und die Schreiber von Judith und Tobith denken ebenso wenig daran, neue religiöse Gedanken auszusprechen.

Als demnach das Bewufstsein allgemein war, dafs kein Prophet mehr aufstehe, sammelte man die prophetischen Schriften und verband die Sammlung mit der Kollektion Nebiim, die seit den Tagen Nehemias vorhanden war. Es ist sehr wohl möglich, dafs diese chronologische Verschiedenheit betreffs der Kanonisation der Geschichtsbücher und der eigentlich prophetischen Schriften noch in der Erinnerung bewahrt geblieben ist in der Reihenfolge und

der darauf gegründeten Benennung der Nebiim Rischonim und Acharonim.

9) Zum Teil hat Fürst (*Kanon des A. T., S. 52*) Recht, wenn er sich gegen die Ansicht späterer Rabbinen erklärt, dafs die Einführung der Haphtarenlektion erst aus den Tagen Trajans oder Hadrians datiere und zwar als Entschädigung für das den Juden verbotene Lesen der Thora. Zum Teil, sagen wir, denn er stellt die „Haphtareninstitution“ „der Einführung der öffentlichen Vorlesungen aus den Propheten“ gleich. Dies letztere wird wohl viel früher als zur Zeit Trajans oder Hadrians geschehen sein, aber die *Festsetzung* der „Parallelen aus den Propheten“ für die Paraschen der Thora ist erst nach Christus entstanden. Wir wissen auch aus dem N. T., dafs schon in den Tagen Jesu und der Apostel die Propheten regelmäfsig in den Synagogen gelesen wurden, obwohl dies damals noch nicht nach einer feststehenden Ordnung von Haphtaren geschah (vgl. § 1, Anm. 7). Aber auf der andern Seite hält auch die Ansicht des Elias Levita (siehe Graetz, *Kohélet, S. 157*) nicht Stich, dafs diese Gewohnheit in der syrischen Zeit vor dem Auftreten der Makkabäer entstanden sei, als ein Surrogat für die Thoravorlesung, weil die Gesetzesrollen zerrissen und verbrannt wurden. Aber wann ist damit der Anfang gemacht worden? Und von welcher Seite ging dies aus? Die Vorlesung der prophetischen Stücke begann gewifs nicht sofort nach Esra, wie Graetz (*Gesch. d. Juden, II, 2, S. 191*) behauptet, aber nicht beweist. Es liegt wohl nahe, an die Zeit der syrischen Unterdrückung zu denken. Damals wird man wohl auch im Bethaus sich durch das prophetische Wort gestärkt haben. Aber warum sollte man dies nicht auch früher gethan haben? Die Frommen Israels lebten in dem prophetischen Wort, wie aus ihren Äufserungen im Psalmbuch hervorgeht, und warum sollten sie dies nicht in der Synagoge gelesen haben, wenn dies auch nicht sogleich nach ausgewählten und feststehenden Perikopen geschah? Die Priester hatten weniger Interesse daran, für sie war es genug, dafs Esras Theokratie eine Hierarchie geworden

war. Und gern überliefsen sie sogar den Unterricht in der Thora denjenigen unter ihren Amtsgenossen, die ganz besonders Schriftgelehrte heifsen mochten. Aber das fromme Volk verlangte mehr. Und als allmählich eine Spaltung in Priester und Schriftgelehrten hervortrat (worüber wir sogleich noch handeln werden), so zeigt es sich, dafs die letzteren mit dem frommen Volke eines Geistes waren. Wohl lag eine Decke auf ihrem Angesicht beim Lesen der Prophetie, denn auf dem gesetzlichen Standpunkt, der seit Esras Tagen galt, konnten sie in den Propheten nichts anderes als Ausleger der Thora sehen. Aber doch gaben sie willig dem Drang des frommen Volkes Gehör, obgleich sie freilich diese Strömung zum grofsen Schaden für das geistliche Leben in die Bahn der Gesetzlichkeit zu leiten wufsten.

3⁰ Obwohl es uns nicht ausdrücklich mitgeteilt wird, so dürfen wir doch auf guten Grund hin dafür halten, dafs die Kanonisation von Schichten neben der Thora das Werk jerusalemischer Schriftgelehrten gewesen ist. Auf Grund desjenigen, was wir über den religiösen, politischen und sozialen Zustand in dem Zeitraum zwischen Nehemia und den Makkabäern wissen, dürfen wir dies annehmen [10]. Überdies zeugen dafür sowohl die Frucht ihrer Arbeit selbst, als auch die wohlbegründeten Nachrichten von Streit über die Heiligkeit einiger Bücher [11]. Was die jüdische Überlieferung (*Baba Bathra fol. 15ᵃ*) über die Wirksamkeit Esras und „der Männer der grofsen Synagoge“ erzählt, beruht auf einer unhistorischen Vorstellung, welche die spätern Schriftgelehrten vom Altertum hatten, und ist sehr wahr-

scheinlich auf die Erzählung von der Volksversammlung in Neh. 8—10 basiert [12]).

10) Wenn man die jüdischen Quellen über den politischen Zustand in früheren Tagen zurate zieht, mufs man auf der Hut sein. Die thalmudischen Berichte datieren alle aus der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems. Damals war dem nationalen Bestand Israels für immer ein Ende gemacht. Das Judentum war seitdem eine religiöse Sekte und weiter nichts. Die Schriftgelehrten waren die Führer, welche ihre Glaubensgenossen regierten. Ihre Schulen waren die leitenden Körperschaften. Nun tragen die thalmudischen Schriftsteller diese Vorstellung sehr anachronistisch auch auf das Altertum über. Wollte man ihnen glauben, so bestände die ganze Geschichte der Nation hauptsächlich in religiösen und gesetzlichen Streitigkeiten und das Volk wäre in zwei religiöse Parteien oder Schulen verteilt. Viel Licht ist hierüber verbreitet durch Wellhausens Monographie, *Die Pharisäer und die Sadducäer, Greifswald* 1874 und durch Kuenen, *Over de samenstelling van het Sanhedrin (Versl. en Mededeel. d. Kon. Akad., 1866).*

Nach dem Exil war Judäa hintereinander von Persien, Ägypten und Syrien abhängig. Aber unter einem Landpfleger genossen sie eine relative Selbständigkeit. Der Hohepriester stand an der Spitze eines Rates der Ältesten, *γερουσία*, *συνέδριον.* Schriftgelehrte hatten in diesem Rate keinen Sitz, wenigstens nicht in ihrer Eigenschaft als solche. Sie bildeten anfangs keinen besondern Stand oder besondere Partei. Ursprünglich waren Priester und Sopherim eins, eines Geistes, und viele Priester waren zugleich Schriftgelehrte, wie Esra. Aber man brauchte kein Priester zu sein, um Schriftgelehrter zu werden. Nun ist der Lauf der Dinge folgender gewesen. Allmählich wurde die herrschende Priesterklasse der Stand der „satisfaits“. Sie bildeten die Aristokratie und hatten keinen Grund nach einer heilvollen Zukunft auszuschauen. Dagegen das Volk und die Schriftgelehrten, die

von den Gütern der Erde nicht den gröſsten Teil besaſsen oder die daran für ihr geistiges Leben kein Genüge fanden, lebten mit ihren Gedanken lieber in der heilvollen Zukunft, wie sie die Propheten geweissagt hatten. Die Scheidung wurde allmählich offenbarer, und die Pharisäer (von פרש, scheiden, הנבדלים in Esra 6, 12; 10, 11. Neh. 9, 2; 10, 29) schieden sich von dem weltlichen Priesteradel ab, dessen Glieder sich mit Stolz auf ihre Abkunft von Sadok beriefen und sich Sadducäer nennen lieſsen.

Aber die Spaltung war nicht sofort offenbar. In den ersten zwei Jahrhunderten nach Nehemia trat der Unterschied noch nicht so zu Tag. Überdies arbeiteten die Schriftgelehrten durch ihren gesetzlichen Standpunkt der Hierarchie selbst in die Hände. Sie lehrten das Volk gläubig und willig sogar „den Till und Kümmel“ verzehnten, und das war den Priestern wohlgefällig. Auch gab es in der ersten Periode unter den Priestern Männer wie der Hohepriester Simeon II., der Gerechte, der sich sicher nur sehr wenig in seiner Richtung von den Schriftgelehrten unterschied.

Niemand dachte also in dieser Periode daran, den Schriftgelehrten das Recht zu bestreiten, festzusetzen, welche Bücher in der Synagoge gelesen werden durften und welche nicht. Doch darf man hierin nicht Schriftgelehrte und Priester einander gleichsetzen. War auch kein Streit, so war doch ein tiefgehender Unterschied vorhanden, der später in Streit umschlug. Schon Esra hatte unter den Priestern Widersacher, und viele haben sich gewiſs nur unwillig unterworfen. Josephus sagt noch *Arch. Jud. XVIII, 1, 4:* „Die Sadducäer sind die Personen vom höchsten Rang, aber sie haben so gut wie keinen Einfluſs, denn in Regierungsangelegenheiten werden sie gegen ihren Willen gezwungen, den Vorschriften der Pharisäer zu folgen, weil das Volk sie sonst nicht länger dulden würde.“ So war es in den Tagen des Josephus, aber mehr oder weniger war es immer so. Die Richtung, von welcher eine religiöse Aktion ausging, war die pharisäische, und dieser Richtung waren die Schriftgelehrten zugethan.

Jedoch weil in der ersten Periode nach Nehemia die Verschiedenheit noch nicht zu einem offenen Streit sich entwickelt hatte, so konnte man nicht von einem *sadducäischen Kanon* gegenüber einem pharisäischen sprechen. Von einem solchen Kanon sprechen die Kirchenväter Tertullianus, *de Praescr. Haeret. c. 45,* Origenes, *c. Cels.* I, 11, 1, Hieronymus zu *Matth. 20, 31sq.* Diese Berichte beruhen auf Miſsverständnis. Josephus, der den Unterschied zwischen Pharisäern und Sadducäern mehr als einmal auseinandersetzt (z. B. *Arch. Jud. XIII, 10, 6, XVIII, 1, 4*), erzählt nichts davon. Man schloſs dies wahrscheinlich aus der Thatsache, daſs die Sadducäer die (pharisäische) Halacha verwarfen und die Nebiim und Kethubim neben dem Gesetz auch als Überlieferung betrachtet wurden. Überdies kann man es aus der Beweisführung Jesu für die Auferstehung gegenüber den Sadducäern gefolgert haben, in Matth. 22, 23—32. Man meinte, der Herr führe deshalb eine Stelle aus dem Gesetz an, weil die Sadducäer eine Berufung auf Nebiim oder Kethubim nicht als gültig anerkannt hätten. Allein hierbei vergiſst man, daſs für *alle* Juden das Gesetz *die* Offenbarung war und daſs Jesus das groſse Prinzip der Lebensgemeinschaft mit Gott als Bedingung für die Auferstehung in diesem Wort aus der Thora am besten ausgedrückt fand.

Aber wie konnten dann die Sadducäer im Hinblick auf Stellen wie Jes. 25, 8; 26, 19 die Auferstehung leugnen, und wenn sie auch Daniel anerkannten, im Hinblick auf Dan. 12, 2 und 3? Weil ihre Anerkennung nichts mehr war als ein Nachgeben gegenüber dem Drang der Schriftgelehrten. Und wenn sie es der Mühe wert hielten, werden sie wohl auch eine sadducäische Exegese gehabt haben, um sich dem Gewicht dieser Stellen zu entziehen.

Was die *Essäer* betrifft, so verwarfen sie sicher nichts vom Kanon, wohl aber fügten sie andere Schriften zu ihrer Erbauung hinzu.

11) Der Geist, welchen der Kanon des A. T. atmet, ist der

der Schriftgelehrten. Dies gilt vom ganzen Kanon. Das überwiegend sadducäische Sanhedrin hätte sicher niemals, selbst nicht in die dritte Schichte, ein Buch wie *Daniel,* so streng national, so eschatologisch und so bestimmt die Auferstehung der Toten lehrend, aufgenommen. Ein Buch wie den *Prediger* jedoch nahmen die Sopherim mit Widerstreben auf, und selbst Akiba gibt unverholen zu, dafs sie dagegen Bedenken gehabt hatten.

Ein anderer Beweis dafür, dafs die Kanonisation das Werk der Schriftgelehrten war, ist das Folgende. Die Sopherim sind es, die in späteren Zeiten über die Geltung einiger Bücher streiten. Dann liegt es nahe zu denken, dafs es auch die Sopherim waren, die früher über die angefochtenen und über andere Bücher entschieden hatten.

12) Die אנשי כנסת הגדולה werden in der Mischna einmal (*Abôth I, 1, 2*), in den Gemaras und im Midrasch zu wiederholtenmalen genannt. Ihnen wird mit Esra das Werk der Kanonisation zugeschrieben. Während *Baba Bathra fol. 15* ihnen nur das „Schreiben“ von *Ezechiel,* den *12 kl. Propheten* und *Esther* zuerkannt wird, heifst es seit Elias Levita, dafs Esra mit den Männern der grofsen Synagoge den Kanon festgesetzt habe. In den meisten Thalmudstellen ist es ein Kollegium von 120 Personen (manchmal auch von 85, z. B. sind 85 Älteste eifrig bemüht, das Purimfest einzuführen, *Jerus. Gem. Megilla, fol. 70,* vgl. § 6, Anm. 6), erfahren in den Schriften. Das Kollegium soll nach dem Exil an der Spitze des jüdischen Staates gestanden haben. Esra war Vorsitzender, wenn nicht der Stifter. — Die Nachrichten über die grofse Synagoge sind verwirrt. Man rechnet dazu z. B. Josua, Serubbabel, Haggai, Sacharja, auch Daniel und seine Genossen. Sie steigt also 80 Jahre höher hinauf als Esra. Aber auch Nehemia, Maleachi und Mordechai u. s. w. gehören dazu. Sie geht weiter hinab bis auf Simeon den Gerechten, von dem (*Abôth. I, 1*) gesagt wird היה מִשְּׁיָרֵי כנסת הגדולה (er gehörte zu den Überbleibseln der grofsen Synagoge). Er hat wahrscheinlich um das Jahr 200 v. Chr. gelebt. Bisweilen wird ein

bleibendes Bestehen gelehrt, bisweilen auch ein Bestehen von 100 Jahren. Auf jeden Fall sind die Vorstellungen hierüber nicht bestimmt. Aber die Juden des Mittelalters nahmen auf Grund dieser Nachrichten allgemein an, daſs seit den Tagen Esras eine solche regierende Körperschaft an der Spitze des jüdischen Volkes gestanden habe, und sie waren geneigt, diesem Kollegium sehr groſsen Einfluſs in religiösen Dingen zuzuschreiben.

In Holland ist an der Existenz dieses Kollegiums trotz der Autorität der jüdischen Gelehrten und Joh. Buxtorfs immer gezweifelt worden, so von Alting, Burman, Camp. Vitringa, Witsius. Sehr negativ war das Resultat von J. E. Rau (Professor zu Herborn) in seiner *Diatribe de Synagoga magna*, 1726. Aber nachdem in späteren Jahren jüdische Schriftsteller (Graetz, *Kohélet u. s. w., Leipzig, 1871, S. 155ff.*, Bloch, *Stud. z. Gesch. d. Samml. d. althebr. Lit., Breslau, 1876, S. 99—132* u. a.) wiederum die Existenz und die ausgedehnte Wirksamkeit dieser Versammlung zu verteidigen gesucht haben, hat Prof. Kuenen in den *Versl. en Meded. v. d. Kon. Acad., Deel VI, 2e reeks, 1876* die Sache aufs neue seiner Kritik unterzogen und unwiderleglich nachgewiesen, daſs diese groſse Synagoge ins Reich der Fabeln gehört. Siehe eine kurze Mitteilung von Kuenen selbst *Theol. Tijdschr., 1877, S. 237ff.*

Wir machen hier wiederum dieselbe Wahrnehmung, daſs die jüdischen Gelehrten nach dem Fall Jerusalems sich die alte Zeit ganz verkehrt vorstellten. Israel ist vor dem Jahre 70 n. Chr. nicht von den Schriftgelehrten regiert worden. Woran könnte man bei dem Namen „groſse Synagoge“ denken? An einen Senat? Gewiſs nicht, man denkt an eine kirchliche Versammlung. Nun meint Kuenen, daſs die ganze Legende auf die Erzählung in Neh. 8—10 basiert sei. Viele Züge davon sind in den thalmudischen Berichten bewahrt. Auch die Zahl 85 stimmt mit den 84 überein, welche die Bundesakte unterzeichnen (Neh. 10). Man zähle Esra dazu oder nehme an, daſs ein Name ausgefallen ist (die Peschittho hat in V. 4 Schefatja mehr, und in V. 10

(Mas. Text) steht ein ו vor ישוע; es ist also da vielleicht ein Name ausgefallen).

Nimmt man nun an, daſs die historische Grundlage der Legende die Versammlung von Neh. 8—10 ist, dann kann ihr nicht zugeschrieben werden, was die Tradition ihr beilegt. Denn diese Versammlung war keine *gesetzgebende*, sondern eine *gesetzempfangende*. „Die thalmudische groſse Keneseth ist eine unhistorische Vorstellung, eine Transformation der Zusammenkunft, die unter Esra und Nehemia das vollständige mosaische Gesetzbuch annahm.“ Man hat dieser Versammlung später ein langes Bestehen zuerkannt, weil die Sopherim die Herrschaft ihrer Vorgänger vorausdatierten. Aber die einzige Mischnastelle (*Abôth. I, 1, 2*) thut dies wahrscheinlich noch nicht. Wohl wird da Simeon der Gerechte zu den „Überbleibseln der groſsen Synagoge“ gerechnet, aber man vergesse nicht, daſs nach der thalmudischen Chronologie (und die muſs hier allein entscheiden) dieser Simeon der Zeitgenosse Alexanders des Groſsen war, und daſs sie die ganze persische Periode nur auf 52 Jahre ansetzt. Diese Ansicht, daſs die Männer der groſsen Synagoge Zeitgenossen Esras waren und nur eine Generation ausmachten, hat sich trotz der Vorstellung der jüdischen Gelehrten des Mittelalters aufrecht erhalten. Sogar bei Elias Levita (Semlers *Übers. seiner 3. Vorrede, S. 25ff.*) und R. Azaria, *Imre Bina c. 22,* kommt sie vor (siehe Wellhausen, *Einl.*[4], *S. 558, Anm. 1*).

Wir setzen also an Stelle „der Männer der groſsen Synagoge“ *die ältern Schriftgelehrten.* Diese haben ausgeführt, was jenen zugeschrieben wurde. Sie bildeten kein Regierungskollegium, sondern waren teils Priester, teils nicht, teils Glieder des Sanhedrins, teils davon ausgeschlossen. (Siehe auch W. Rob. Smith, *The Old. Test. in the Jewish Church, Anm. 3 zu Lect. VI, p. 408.*)

4° Hinsichtlich der Methode, welche die Schriftgelehrten bei der Sammlung anderer heiliger Schriften aufser der Thora befolgten, können wir konstatieren, 1° dafs sie in gesetzlichem Geist zuwerke gingen; dafs aber die älteren Schriftgelehrten doch weitherziger waren als die späteren [13]). 2° Dafs sie nicht allein vorhandene Gruppen prophetischer Schriften sammelten, sondern selbst Gruppen zusammenstellten, so dafs also ihr Werk mit dem der Redaktion zusammenfällt [14]). 3° Dafs sie bei dieser Redaktion auch mit dem Text frei verfuhren [15]), wenngleich ihre Freiheit sich nicht soweit erstreckte, dafs sie auch haggadische Zusätze im Text zuliefsen [16]).

13) Den Geist ihrer Wirksamkeit lernten wir schon in § 8 kennen. Allein wir müssen hinzufügen, dafs die älteren Schriftgelehrten doch weitherziger waren. Sonst hätten sie niemals ein Buch wie Ezechiel aufgenommen. Man hat sich denn auch später mit Recht darüber verwundert und nach einer Erklärung gesucht (§ 6, *Anm.* 7).

14) Dafs die Schriftgelehrten selbst auch Gruppen zusammenstellten, geht überzeugend hervor aus dem *Dodekapropheton.* Die Schriften waren zu klein, um besonders aufbewahrt zu werden und bildeten vereinigt ein Buch, das würdig neben den drei grofsen Propheten *Jesaia, Jeremia* und *Ezechiel* seinen Platz einnehmen konnte Die Reihenfolge ist höchstwahrscheinlich die chronologische, d. h. wie die Sopherim sich diese vorstellten. Den Schlufs machte man mit *Maleachi,* nicht sowohl weil man wufste, dafs dieser ungenannte Prophet (denn Maleachi ist kein Eigenname) gerade der letzte war, sondern weil der Schlufs seines Buches, worin er die Wiederkunft des Elias, des Thisbiters, zur Vorbereitung des messianischen Reiches vorhersagt, einen würdigen Abschlufs der *Nebiim Acharonim* bildete.

Bevor Maleachi hinzugefügt wurde, war vielleicht die Prophetie des ungenannten Propheten, Sacharja 9—14, der Schlufs der Therê-asâr. Ewald, *Propheten I², S. 81,* hat richtig gesehen, dafs die Aufschriften von Sacharja 12, 1 und Mal. 1, 1 von derselben Hand herrühren und nur nach dem Vorbild von Sach. 9, 1 gemacht sind. An allen drei genannten Stellen trifft man die fremde Verbindung משׂא דבר יהוה an.

Die Frage ist, ob auch andere Gruppen von ihnen gebildet wurden, z. B. die der Weissagungen Jesaias und die Sammlung der Orakel Jeremias. Was *Jesaia* angeht, so kannte schon Jesus ben Sirach *Jesaia* als denjenigen, „der die Trauernden in Zion tröstete“. (Kap. 48, 22—25 luth. Übers. Vs. 25—28.) Dies war also ± 200 v. Chr. Aber wann wurden die Gruppen Kap. 1—39 und 40—66 miteinander vereinigt? Dafs Kap. 1—39 zuerst für sich besonders existiert habe, geht zur Genüge aus den historischen Kapiteln hervor, die ursprünglich am Schlufs der Schrift gestanden haben, gleichwie Jerem. 52, zur Illustration des Ganzen. Aber wir wissen nicht, wann die Orakel des „grofsen Unbekannten“ damit vereinigt sind. Fürst, *Kanon d. A. T., S. 15 ff.* meint in dem Bericht *Baba Bathra l. c.* eine dunkle Erinnerung an die Thatsache zu sehen, dafs 1. und 2. Jesaia ursprünglich geschieden waren, weil da von Jesaia gesagt wird, dafs es ganz ein Trostbuch sei, und dies doch blofs von Kap. 40—66 gesagt werden könne. Die älteste Reihenfolge würde dann gewesen sein: *Jesaia (I), Jeremia, Ezechiel, Jesaia (II).* Aber er sucht zu viel in den Worten. Nachdem einmal Jesaia als ein Ganzes aufgefafst war, traten die Schlufskapitel davon so in den Vordergrund, dafs man das Ganze wohl ein Trostbuch nennen konnte. Auch die Gruppe Kap. 1—39 ist wohl nicht so von Jesaia selbst redigiert worden. Denn Kap. 20, in das Jahr der Einnahme von Asdod durch einen General Sargons (711 v. Chr.) datiert, müfste eigentlich hinter Kap. 28 kommen, welches das nördliche Israel noch als bestehend voraussetzt. Die befremdende Stellung, welche die Vision der Berufung Jesaias einnimmt in Kap. 6 anstatt Kap. 1, kann vom

Propheten selbst herrühren, der erst bei der Ausgabe einer zweiten Sammlung von Prophetieen es für nützlich hielt, das Gesicht bekannt zu machen. Was spätere jüdische Gelehrte über die Zusammenstellung der jesaianischen Weissagungen und über die Aufnahme einzelner kleiner Prophetieen dachten, ist sehr interessant, hat aber für unsere Untersuchung keinen Wert (siehe Fürst *o. c., S. 26. 27*).

Was *Jeremia* betrifft, so bietet die LXX oft einen Text, welcher frei ist von manchen Glossen und Interpolationen, die den masorethischen Text verdorben haben. (Siehe z. B. über Kap. 27 W. Rob. Smith, *The Old Test. in the Jewish Church, p. 112 sq.*), Aber jetzt richten wir unser Augenmerk auf die Redaktion. Und da zieht es unsere Aufmerksamkeit auf sich, dafs in der griechischen Übersetzung die Weissagungen gegen die Heiden an einer andern Stelle stehen als in der hebräischen Bibel. In der letzteren stehen sie am Ende Kap. 46—51, in der LXX hinter Kap. 25, 13. und die Worte dieses Verses bilden dann die Aufschrift an Stelle von Kap. 46, 1. Dies kann auch absichtlich geändert sein, aber ebenso gut im Original so gefunden worden sein. Es beweist in jedem Fall Freiheit der Redaktion. (Siehe für die Geschichte des Buches *Jeremia*, Valeton Jr., *Viertal Voorlezingen over Profeten des O. V., Utrecht, 1886, S. 96, Anm. 1.*).

Die Anerkennung der Thatsache, dafs es die nachexilischen Schriftgelehrten gewesen sind, welche uns die prophetische Litteratur des alten Bundes überliefert, diese Litteratur gesichtet und bearbeitet haben, bringt von selbst die Verpflichtung mit sich, hierauf bei der Auslegung jener Schriften Rücksicht zu nehmen. Dadurch wird nicht blofs die Authentie der Aufschriften anfechtbar, und es darf darum der Aufeinanderfolge der Teile und Unterteile kein authentisches Ansehn beigelegt werden, sondern es mufs überdies zugegeben werden, dafs auch sachliche Veränderungen auf Rechnung dieser Sopherim gesetzt werden können. Doch die Besprechung von dem allem würde uns zu weit führen. (Siehe Kuenen, *H. K. O., 2. Ausg., II, § 40, Anm. 11—17*).

15) Dafs man in der ersten Periode der Kanonisation mit dem Text des A. T. frei verfahren ist, kann in unserer Zeit schwerlich mehr bestritten werden. Aber hier ist nicht der Ort, dies ausführlich nachzuweisen. Es möge genügen, daran zu erinnern, dafs die jüdischen Gelehrten selbst die Erinnerung daran bewahrt haben. Die „Männer der grofsen Synagoge“ sollen unziemliche Ausdrücke in der Schrift durch passendere ersetzt haben. (*Tanchuma fol. 26*[a], siehe J. S. Bloch, *Stud. zur Gesch. der Samml. d. althebr. Lit., Breslau, 1876, S. 123*). Sie teilen auch fünf Weglassungen der Schriftgelehrten עִטּוּרֵי סופרים und (gewöhnlich) 18 Verbesserungen der Schriftgelehrten תִּקּוּנֵי סופרים mit. Siehe die Mitteilung derselben in *Ochla W'ochla* ed. Dr. S. Frensdorff, *Hannover, 1864* unter *Nr. 217* und *168.* Der Zweck dieser Korrektionen ist meistenteils Anstöfsigkeiten irgendwelcher Art zu beseitigen. Nun kann man diese 23 Veränderungen als einen Beweis für die getreue Überlieferung des Textes anführen und sagen: so genau haben die Sopherim die Schriften bewahrt, dass sie alles angeben, was sie verändert haben. Aber die aufmerksame Betrachtung des Textes und die Vergleichung mit der LXX lehrt ganz andere Dinge. Darum ist Dr. Abr. Geiger ganz gewifs in seinem Recht, wenn er die angeführten 23 Veränderungen nur als einzelne Proben von dem ansieht, was sich die Schriftgelehrten erlauben durften. In seiner *Urschrift und Übersetzungen der Bibel* geht er das ganze A. T. durch und weist eine Anzahl von Stellen nach, wo s. E. das Thikkun Sopherim anstatt des Ursprünglichen steht (S. 308 ff.), und ob er gleich stark übertreibt, so hat er doch im Prinzip recht. Jedoch siehe weiter Wellhausen, *Einl.*[4], *S. 624 ff.*

16) So frei auch die älteren Schriftgelehrten mit dem Text umgingen, so haben sie es doch niemals zugelassen, dafs die haggadischen Zusätze, wie sie sich z. B. bei Daniel und Esther in der LXX finden, in den Text aufgenommen würden. Sie wurden sicher in der Synagoge mündlich vorgetragen, denn dafs sie alle ägyptischen Ursprungs sein sollten, ist nicht anzunehmen.

Die Zusätze zum Buch Esther, das Lysimachus ben Ptolemaeus aus Jerusalem nach der Unterschrift ins Griechische übersetzte, sind wahrscheinlich auch von ihm dazu verfaſst. Aber in hebräische Handschriften wurden sie nicht aufgenommen. (Siehe Oort, *Laatste Eeuwen, I, S. 191ff.*).

---

§ 11.

Geschichte der Sammlung der Bücher des Alten Testamentes.

Fortsetzung. c) Die Kanonisation der „Schriften“ und der Abschluſs des Kanons des Alten Testamentes

---

Über die Feststellung der dritten Schichte der alttestamentlichen Schriften fehlen uns gleichwie über die zweite direkte historische Nachrichten. Doch können wir im Licht der historischen Zeugnisse eine Antwort, welche mit wohlbeglaubigten Thatsachen übereinstimmt, auf die folgenden Fragen finden. 1° Untersuchen wir, wann die Grundlage zu dieser Schichte gelegt worden ist. 2° Fragen wir, welches war der Gang und die Methode bei dieser Sammlung? 3° Welches war der Zustand im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung? 4° Seit wann kann die Schichte der *Hagiographen* für immer feststehend gelten?

1° Die Grundlage der Schichte der Kethubim bildet

die erste und vornehmste Schrift, das Buch der *Psalmen*. Schon Nehemia verband eine erste Sammlung davidischer Lieder mit der Reihe prophetischer Schriften und anderer Stücke, die er im Tempel aufbewahrte (2 Makk. 2, 13)[1]. Dazu sind nach und nach andere Schriften hinzugefügt worden.

1) Siehe *§ 4, Anm. 6 und § 10, Anm. 2.* Es ist wohl bemerkenswert, daſs diese Stelle niemals auf jüdische Ansichten einen Einfluſs ausgeübt hat. Die jüdischen Gelehrten sind dafür noch unzugänglich; Zeugen dafür sind Graetz (*Kohêlet, S. 151. 152*), Bloch (*Stud. z. Gesch. d. Samml. d. althebr. Lit., S. 62 ff.*) und Geiger (*Nachgelassene Schriften, IV, S. 16 ff.*). Mit welchem Recht wir uns auf 2 Makk. 2, 13 berufen, haben wir in § 4, Anm. 6 nachgewiesen. Was kann mit *τὰ τοῦ Δαυίδ* gemeint sein? Das ganze Psalmbuch? Das ist nicht wahrscheinlich. Früher glaubte man die Existenz makkabäischer Psalmen unter anderem auf Grund dessen leugnen zu können, daſs der Kanon schon in den Tagen Nehemias feststand. Dies Argument ist jetzt hinfällig. Aber geht das nicht aus 2 Makk. 2, 13 hervor? Es kommt uns vor, als ob wir den Ausdruck *τὰ τοῦ Δαυίδ* in einem engern Sinn nehmen müssen; nicht allein auf Grund unserer Anschauung von der Geschichte der Entstehung des Psalmbuchs, die wir hier nicht näher auseinandersetzen können, sondern auch auf Grund dieser Worte selbst. Nichts gibt uns ein Recht zu meinen, daſs der Autor das ganze Psalmbuch so genannt haben sollte. Fragen wir, welchen Teil unseres Psalmbuches er dann wohl im Auge gehabt haben mag, so ist die Antwort nicht schwer zu finden. Es muſs ein Band gewesen sein, von dem die meisten uns in Ps. 3—41 erhalten sind und von welcher Sammlung Ps. 72, 20 ursprünglich den Schluſs ausmachte. Aus andern Sammlungen sind dazu von den älteren Schriftgelehrten Lieder hinzugefügt worden, und das währte bis in die Tage der Makkabäer. Daſs

maccabäische Psalmen in unserm Buch stehen, sah schon Calvin ein, der Ps. 44 und 74 dafür hielt.

2⁰ Die dritte Schichte ist nicht neben derjenigen der prophetischen Bücher entstanden, sondern viele Hagiographen waren anfangs mit prophetischen Büchern vereinigt. Als die älteren Schriftgelehrten aus dieser Sammlung „den Propheten“ kanonische Geltung verschafften, blieben „die übrigen Bücher“ (*Prolog zu Jesus ben Sirach*) als eine Gruppe von unbestimmter Gröfse übrig [2]. Wahrscheinlich waren die meisten Schriften der Kethubim schon vorhanden, als die Propheten heilig erklärt wurden [3]. Aber in jedem Fall war die dritte Abteilung nicht begrenzt, und es konnten also später geschriebene Bücher aufgenommen werden [4].

Gleichwohl konnte nicht jede Schrift in dieser unbegrenzten Schichte einen Platz bekommen. Aufgenommen wurden nur hebräisch oder aramäisch geschriebene Bücher, welche die alte Geschichte behandelten (*Ruth, Chronica*), oder die Gründung der neuen Ordnung der Dinge kennen lehrten (*Esra-Nehemia*), welche als von einem berühmten Mann im Altertum geschrieben galten (*Sprüche, Prediger, Hoheslied, Klagelieder, Daniel,* vielleicht auch *Hiob*), während *Esther* (gleichwie *Prediger* nach vielem Kampf) Eingang erlangte, weil es ganz mit der nationalen Gesinnung des Volkes und der Schriftgelehrten übereinstimmte [5].

2) Unsere Darstellung vom Gang der Dinge weicht von der Kuenens ab, *H. K. O.*1, *III, S. 435.* In der Sammlung Nehemias gab es keinen Unterschied zwischen einer zweiten und einer dritten Schichte. Diese Sammlung wuchs an, noch ehe einem Teil derselben kanonische Geltung zuerkannt wurde. Für die Kanonisation kamen zuerst die prophetischen und prophetisch-historischen Bücher in Betracht. Von diesem Zeitpunkte an datiert erst die gesonderte Geschichte der dritten Abteilung. Die Schriften, die damals nicht kanonisiert wurden, standen doch schon in hohem Ansehn. Das geschah zwischen 300 und 200 v. Chr.

Wahrscheinlich sprach man von der gemeinschaftlichen Sammlung vor der Kanonisation der Propheten als von den *Sepharim* neben der *Thora.* Der gemeinschaftliche Name für *alle* heiligen Bücher aufser der Thora kommt wahrscheinlich sogar noch *Megilla III, 1* vor, aus welcher Stelle man schliefsen kann, dafs in der Theba (der Lade für heilige Schriften in der Synagoge) — wenigstens früher [1]) — die Thora und die Sepharim (worunter die fünf Megillôth miteinbegriffen sind) aufbewahrt wurden. Es werden nämlich aufgezählt: ein Gebetsplatz (רחובה), eine Synagoge (בית הכנסת), eine Lade oder Kiste (תיבה), ein Futteral oder Decke, um die Rollen hinein zu wickeln (מטפחת), heilige Schriften (ספרים) und eine Thorarolle (תורה). Man darf nach dieser Mischnastelle für den Erlös, welchen man beim Verkauf des ersten bekommt, das darauf folgende kaufen, aber nicht in umgekehrter Ordnung, und darum folgt wieder die Reihe: Thorarolle, Schriften, Futteral, Theba, Synagoge, Gebetsplatz (vgl. § 8, Anm. 4). Man sieht, offenbar steht dem Mischnalehrer eine Synagoge vor dem Geist, und er steigt vom Niedern, dem Aus-

---

1) Diese Stelle aus der Mischna weist nur indirekt darauf hin, dafs früher auch andere heilige Schriften in der Theba aufbewahrt wurden. Aber Tertullian (*de cultu femin. I, 3*) scheint das Vorhandensein dieses älteren Gebrauchs zu bestätigen, wenn er von dem Buche *Henoch* schreibt: „nec in armarium judaïcum admittitur" (von Buhl, *Kanon und Text des A. T., S. 41* citiert, vgl. unseren § 8, Anm. 2).

wendigen, zum Höhern, vom Bethaus zur Theba, weiter in der Rangordnung zu dem, was sich in der Theba befindet u. s. w. Als besonderer Name für den Teil, der zuerst kanonisiert wurde, blieb der Name auch in Kraft, wie wir aus Daniel 9, 2 gesehen haben.

Allein als einmal in der Sammlung, die ursprünglich ein Ganzes bildete, eine Scheidung entstanden war, konnte man *τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων* (*Prolog Jes. b. Sirach*) nicht in gleicher Weise Sepharim nennen. Dafür kam das Wort כתובים in Gebrauch, das im klassischen Hebräisch nicht als Substantiv, sondern nur als Participium passivum vorkommt, Jos. 8, 34; 10, 13; selbst noch 1 Chron. 29, 29. Auf diese Weise lassen sich der Name *Kethubim* und die im Prolog zu Jesus ben Sirach gebrauchten Ausdrücke am besten erklären. Aber überdies wird hierdurch der Bericht des Hieronymus im *Prologus galeatus* aufgehellt (*§ 7, Anm. 3*), dafs es in seiner Zeit manche gab, die *Ruth* und *Klagelieder* in die dritte Schichte stellen wollten, während er sie zu den Propheten rechnet. Dafs die Einfügung von Ruth und Klagelieder in die dritte Schichte erst im 4. oder 5. Jahrhuudert n. Chr. aufgekommen sein sollte (Kuenen, *H. K, O.*[1] *III, S. 446*), heifst doch aus dem Bericht des Hieronymus etwas viel folgern. Siehe *§ 1, Anm. 12.* Die jüdischen Berichte wissen davon nichts. Und Hieronymus selbst kannte, wie aus der später geschriebenen Vorrede zur Übersetzung des Daniel hervorgeht, (siehe Buhl, *Kanon und Text des A. T., S. 20*) auch die Zählung von acht Büchern der Nebiim und elf der Kethubim als die gebräuchliche bei den Juden. Aber doch ganz ohne Bedeutung ist jene Nachricht des Kirchenvaters im Prol. gal. und des Origenes (§ 7, Anm. 2) nicht. Unsere Darstellung läfst auch dieser (und der Reihenfolge der LXX) Recht widerfahren. Vor der Scheidung in „Propheten" und „übrige Bücher" hat man *Ruth* wahrscheinlich meistenteils mit *Richter* und *Klagelieder* mit *Jeremia* verbunden. Bei der Scheidung konnten diese Bücher nicht als zu den „Propheten" gehörig in Betracht kommen und wurden darum

zu den „übrigen Büchern“ gerechnet. Das war die offizielle Theorie. Aber viele werden in ihrer Propheten-Handschrift, die man doch eher besafs als ein Manuskript der Kethubim, diese kleinen Zusätze aufgenommen haben. Man darf nicht vergessen, dafs „Kanon“ eine Theorie war und nicht eine Ausgabe des Textes. Es kann also aus der Periode vor 200 v. Chr. Propheten-Handschriften gegeben haben, die fortwährend abgeschrieben wurden und in welche *Ruth* und *Klagelieder* stets aufgenommen wurden. Dagegen konnten selbst die Schriftgelehrten nichts haben, weil diese Bücher doch auch in hohem Ansehen standen, und dies liefs die Theorie, welche sie immer zu den *Kethubim* zählte, unangetastet.

3) Wenn wir hier die Namen der Bücher aus den *Kethubim* aufzählen, die u. E. schon vorhanden waren, als die „Propheten“ heilig erklärt wurden, so begeben wir uns auf das Gebiet der besonderen Isagogik. Jedoch fühlt man, dafs unser Hauptresultat dadurch weder etwas gewinnt noch verliert. Im dritten Jahrhundert v. Chr. waren vorhanden 1° ein grofser Teil der *Psalmen,* das Buch *Hiob, Ruth, Klagelieder, Sprüche, Hoheslied,* und circa 250 v. Chr. entstand das Werk des Chronikschreibers, ursprünglich ein Ganzes, *Chronica-Esra-Nehemia* (vgl. 2 Chron. 36, 23 und Esr. 1, 1 ff. und siehe weiter die verschiedenen alttestamentlichen Einleitungen). Die meisten dieser Bücher standen in hohem Ansehen. Jedoch wird man anfänglich das Werk des Chronikschreibers nicht auf eine Linie mit den übrigen gestellt haben. Dazu war es zu jung. Es wurde darum auch später nur unter die *Kethubim Acharonim* mit dem jüngern Buche *Daniel* gesetzt (vgl. *diesen §, Anm. 14*). Aber man darf nicht vergessen, dafs das Werk des Chronikschreibers, wie sehr auch von *Samuel* und *Königen* verschieden, doch nicht etwas ganz Neues war. Der Chronikschreiber hatte Vorgänger in seinem Geist. Unter seinen Quellen vermeldet er schon einen Midrasch der Bücher der *Könige* (2 Chron. 24, 27; siehe Kuenen, *Hist. Krit. Einl. I, 2, § 32, Anm. 3*), und er gab eine letzte Bearbeitung in priesterlichem

Geiste, so dafs sein Werk bei seinen Zeitgenossen keine Verwunderung hervorzurufen brauchte.

4) Für jünger als das 3. Jahrhundert v. Chr. halten wir die Bücher *Prediger*, *Esther* und *Daniel* (siehe die verschiedenen alttestamentlichen Einleitungen). Aber man bedenke wiederum, dafs die Hauptkraft unseres Beweises durchaus nicht auf dieser Ansicht beruht. Wir schrieben in den Text: „später geschriebene Bücher *konnten* aufgenommen werden“. Allein will man sie für älter halten, als die meisten Forscher auf alttestamentlichem Gebiet, so kann das an unserm Resultat nichts ändern.

5) Was wir in den Text gesetzt haben, spricht für sich selbst. Auf *Prediger* und *Esther* kommen wir noch zurück. Hier nur noch ein einziges Wort über *Hiob* und *Daniel*. Das Buch *Hiob* hielten die jüdischen Gelehrten für ein Werk des Moses (*Baba Bathra, fol. 15*[a]), wahrscheinlich nach der Lehre, dafs jeder Prophet (wie Josephus auch lehrt), seine eigene Zeit beschreibe, und Hiob galt als Zeitgenosse der Erzväter (siehe S. 56). Jedoch wenn das Buch nicht wegen der vermeintlichen Autorschaft des Moses aufgenommen ist, so fand es eine Stelle, weil es von einem berühmten Mann im Altertum handelte (Ezech. 14, 14). Wenigstens war dies das formale Erfordernis, welchem die Schrift genügen mufste. Es gereicht den Schriftgelehrten zur Ehre, dafs sie dieses wichtige Werk aufnahmen. So waren sie auch sehr geneigt, um des Inhalts willen das Buch *Daniel* (geschrieben ungefähr 165 v. Chr.) aufzunehmen. Aber es war auch keine formale Einwendung dagegen zu machen, denn es galt für ein Werk des berühmten Daniel, berühmt im Exil, und das war für die Juden im 1. Jahrhundert v. Chr. ein Mann aus dem Altertum.

3° Für christliche Theologen ist die Frage, welches der Zustand des Kanons des Alten Testamentes in dem

ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung war, wichtig genug, um besonders behandelt zu werden. Das *Gesetz* besafs damals schon ungefähr fünf Jahrhunderte lang kanonische Geltung, die *Propheten* mehr als zwei Jahrhunderte, und die Abteilung der „*Schriften*“ wurde nach der herrschenden Meinung ungefähr auf denselben Umfang geschätzt, wie wir sie jetzt besitzen [6]). Allein ein mafsgebender Beschlufs war über diese dritte Schichte noch nicht gefafst. Es ist auch sehr die Frage, ob die galiläischen Synagogen besonders an kleinen Orten wohl alle Kethubim besafsen, und wir dürfen wohl annehmen, dafs die stillen Frommen zu ihrer Erbauung sehr wenig aus Büchern wie *Prediger, Hoheslied* oder *Esther* lasen, wenn es ihnen auch nicht einfiel, sich gegen Schriftgelehrten aufzulehnen, welche diesen Büchern einen Ehrenplatz neben *Gesetz, Propheten* und *Psalmen* einräumten [7]).

6) Dies leiten wir aus dem Zeugnis des Josephus und *4. Esra* ab, doch siehe weiter in diesem Paragraph.

7) Mit Gewifsheit können wir blofs sagen, dafs in den Tagen Jesu und der Apostel Gesetz und Propheten in den Synagogen gelesen wurden. Das geschah, was das Gesetz betrifft, schon damals nach festen Ordnungen, siehe *§ 1, Anm. 7* und *§ 5*.

Aber von einem Lesen aus den „*Schriften*“ in jenen Tagen wissen wir nichts Sicheres. Doch mag man annehmen, dafs das geschah, wenn auch nie feste Tage dafür bestimmt wurden, wie für die Megillôth. Bücher z. B. wie die *Psalmen, Daniel* wurden gewifs viel gelesen. So wissen wir auch, dafs man dem Hohenpriester in der Nacht vor dem grofsen Versöhnungstag aus *Hiob, Esra* oder *Chronica* oder aus *Daniel* vorlas (siehe u. a. Oort, *Theol. Tijdschr. 1876, S. 147*). Gewifs ein Beweis dafür, in welch

hoher Achtung diese Schriften standen. Aber arme Synagogen erlaubten sich den Luxus nicht, *alle „Schriften“* zu kaufen. Noch in unseren Tagen besitzt eine Synagoge genug, wenn sie aufser den fünf Thorarollen noch die fünf Megillôth hat. Die Haphtaren aus den Propheten können auch aus einem Gebetbuch vorgelesen werden.

Wir können ferner konstatieren, dafs in den Kreisen der stillen Frommen, aus denen der Heiland seine treuesten Jünger erkor, Schriften wie *Prediger, Hoheslied* und *Esther* wenig gelesen wurden. Ob sie in der Synagoge zugelassen werden durften oder nicht, das waren Fragen, auf die sie sich nicht einliefsen. Alles, was die Schriftgelehrten und Pharisäer, auf dem Stuhle Mosis sitzend, lehrten, das hielten und thaten sie (Matth. 23, 2. 3). Ihr geistliches Leben hing jedoch nicht von einem Beschlufs der kirchlichen Machthaber ab. Sie lasen Prediger, Hoheslied und Esther wenig. Während das Neue Testament zahlreiche Spuren von Bekanntschaft mit Apokryphen aufweist, werden diese Bücher nirgends angeführt. Die allegorische Erklärung des *Hohenliedes*, die zuerst in 4. Esra 5, 24. 26; 7, 26 vorkommt und auch im Thalmud verteidigt wird (Fürst, *Kanon d. A. T., S. 84 ff.*), war also damals wahrscheinlich nicht allgemein verbreitet, während das Buch auch nicht allgemein in die Synagoge zugelassen wurde. Auch über *Prediger* und *Esther* waren die gelehrten Führer noch nicht ganz eins. Es braucht uns darum nicht zu verwundern oder als ein Zufall angesehen zu werden, dafs gerade aus *Prediger, Hohemlied* und *Esther* im N. T. keine Citate vorkommen (siehe *§ 5, Anm. 4* und *§ 7, Anm. 1*).

4⁰ Wann die Anzahl der Bücher der *Kethubim* festgesetzt und also zugleich der ganze alttestamentliche Kanon abgeschlossen wurde, dafür können wir keinen andern sichern Zeitpunkt angeben als einen *terminus*

ad quem, die Redaktion der Mischna von Rabbi Juda, dem Heiligen (ungefähr 200 n. Chr.). Dies Werk setzt eben doch einen festen Kanon der heiligen Schrift voraus [8]). Damals waren die letzten Einwürfe zum Schweigen gebracht. Aber schon im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung befestigte sich eine Ansicht, die wohl so ziemlich mit der späteren Auffassung übereinstimmte, und am Ende des ersten Jahrhunderts (*Flav. Josephus* und *4. Esra*) war diese Auffassung so gut wie allgemein [9]). Man kann schätzen, dafs seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts alle Schriftgelehrten hierüber einig waren [10]). Eine genauere Fixierung des Zeitpunktes ist nicht anzugeben [11]). Ganz vergessen wurden jedoch die Bedenken nicht, aber man dachte sich die Endentscheidung allmählich immer mehr im hohen Altertum, in den Tagen Esras und „der Männer der grofsen Synagoge" [12]).

Der unbestimmte Name *Kethubim* blieb für diese dritte Schichte erhalten. Der Name *Hagiographen* rührt von den Kirchenvätern her, ist aber doch ganz im Geist der jüdischen Theologen [13]). Die Einteilung in *Kethubim Rischonim* und *Acharonim* neben den *fünf Megillôth* ist eine Nachahmung der Einteilung der *Nebiim,* hat aber doch auch einige historische Bedeutung [14]).

8) Nachdem schon Rabbi Akiba und R. Meïr und andere eine Sammlung von Halachas veranstaltet hatten, welche jedoch verloren gegangen sind, hat Rabbi Juda hakkadosch dies Werk ausgeführt (Oort, *Laatste Eeuwen, II, S. 416* und über die Mischna des R. Akiba: Graetz, *Gesch. d. Juden, IV, S. 57 ff.* und *S. 430*). Diese Arbeit setzt einen abgeschlossenen

Kanon voraus und nach dem Inhalt der Mischna ist der Kanon der uns bekannte von 24 Büchern, welche Zahl oftmals erwähnt wird. (Fürst, *Kanon d. A. T., S. 51*).

9) *Flavius Josephus* und *4. Esra* (siehe die Stellen, § 4, *Anm. 8 und 7*) beweisen aufs deutlichste, dafs die Zahl 24 ungefähr im Jahre 100 n. Chr. so gut wie feststand. Die öffentliche Meinung hatte sich eigentlich schon befestigt. Aber sie wartete noch ihrer Bestätigung durch die Schule. Kein einziges Buch mehr machte Anspruch auf Annahme, sondern nur hierüber waren einige Schriftgelehrten nicht im reinen, ob die Zahl nicht durch *Prediger* oder *Hoheslied* oder *Esther* vermindert werden müfste (*§ 8, Anm. 2,* Nöldeke, *Die alttest. Lit., Leipzig, 1868, S. 238*). Unsere Vorstellung vom Gang der Dinge empfiehlt sich von selbst und findet eine Stütze in den historischen Daten, die in den vorigen Paragraphen ins Licht gestellt sind. Sie kommt mir immer noch wahrscheinlich vor, auch nachdem ich Buhls Ansicht hierüber (*Kanon und Text des A. T., S. 27*) gelesen habe. Nach Buhl hatte die dritte Schichte schon vor Christus ihren „kanonischen Abschlufs“ gefunden, und tragen die Diskussionen über die angefochtenen Schriften und die schliefsliche Feststellung nur den Charakter einer „Revision“ an sich, welche dann schon gegen Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr. stattgehabt haben sollte. — Zwar bin ich auch mit Geiger der Meinung, dafs alle diese Diskussionen blofs „Schulstreitigkeiten“ waren, „die in sehr geringem Umfange die öffentliche Meinung berührten“ — aber ich glaube dann auch, dafs der in Rede stehende „kanonische Abschlufs“ nur in dieser „öffentlichen Meinung“ stattgefunden hatte, mit andern Worten, dafs sich nach und nach eine *communis opinio* darüber gebildet hatte, aber nicht mehr als diese.

10) Wenn man den angegebenen *terminus ad quem* 200 n. Chr. nimmt und bedenkt, dafs unter denjenigen, die an den Diskussionen über die Heiligkeit einiger Bücher teilnahmen, noch Rabbi Akiba genannt wird (gest. 135), dann kommt die angegebene Jahreszahl, circa 150 n. Chr., der Wahrheit gewifs sehr

nahe. — Auch der Geist der Zeit drängte zu einem festen Kanon. Man denke an die exegetische Arbeit und Methode Akibas, die wenigstens einen festen Kanon und ebenso sehr einen festen Text voraussetzt, und an die Bemühung von Akibas Schüler Aquila, die griechische Übersetzung der LXX durch eine genauere zu ersetzen. Siehe Oort, *Laatste Eeuwen, II, S. 415,* und W. Rob. Smith, *The Old Test. in the Jewish Church, Anm. 11 zu Lect. III, p. 398.* Noch eins sei hier erwähnt. Der erste Kanon entstand, als das Volk Israel nach dem Exil eine kirchliche Gemeinde geworden war. Aber nach und nach war die Gemeinde wieder eine wenn auch schwache Nation geworden. Nach dem Jahre 70 wird das Judentum für immer eine ziemlich geschlossene Gemeinde oder Kirche durch *Gamaliel II.* Eine solche Gemeinde mufste eine Bibel haben, über deren Umfang nicht gestritten werden konnte (vgl. *Theol. Tijdschr., 1883, S. 560ff.,* eine Abhandlung von Prof. Oort).

11) Graetz hat gemeint, zuerst in seiner *Gesch. d. Juden, III, S. 355ff. 494—502,* dafs eine offizielle Entscheidung betreffs des Kanons in der tumultuarischen Versammlung des Jahres 66 n. Chr. bei dem Ausbruch des jüdischen Krieges getroffen worden sei, in welcher Versammlung „die achtzehn Bestimmungen“ (über den Verkehr der Juden mit den Heiden) festgesetzt worden sind. Das ist nur eine Mutmafsung, für die kein Grund vorhanden ist, gegen die aber wohl spricht: 1° dafs der Augenblick für eine solche Diskussion schlecht gewählt wäre, 2° dafs die Schriftgelehrten vor dem Jahre 70 noch nicht vollkommen die Macht in Händen hatten; 3° dafs dieser Sammlung im Zusammenhang mit dem Kanon später niemals Erwähnung geschieht. Siehe diese Mutmafsungen widerlegt bei Kuenen, *H. K. O.*[1]*, III, 442, Anm. 24.* Später hat Graetz dies weiter zu verteidigen gesucht im *Anhang I* seines *Kohélet* 147—173. Auf der Versammlung des Jahres 66 sollte durch den Einflufs der Schule Schammais der *Prediger* ausgeschlossen worden sein. 35 oder 40 Jahre später im Jahre 101 oder 106 wurde wieder eine solche Versammlung unter

dem Patriarchat des Rabban Gamaliel II. in Jamnia (*Edujôth V, 3*) abgehalten; damals sollte die Sache aufs neue zur Sprache gekommen und *Prediger* zugelassen worden sein.

Nun behalte man im Auge, dafs Graetz alle diese Mutmafsungen (denn mehr sind es nicht) seiner Hypothese zulieb macht, dafs *Prediger* sehr jung und eine Satire aut den König Herodes den Grofsen sei. Aber nach fast allen Forschern ist dies Buch älter. Und wenn es im Jahre 66 offiziell ausgeschlossen war (Graetz setzt voraus, dafs wegen des Krieges kein Protokoll über die Versammlung geführt worden und die echte Tradition verloren gegangen sei!), dann ist es doch sehr unwahrscheinlich, dafs es im Jahre 101 oder 106 wieder aufgenommen worden ist. Ferner meint er mit Krochmal (gest. 1840), von dem diese Ansicht stammt, S. 47, dafs der Epilog Pred. 12, 9—14 von den Männern von Jamnia geschrieben ist und für die ganze dritte Schichte gelten sollte. So auch Bloch, *Studien u. s. w., S. 137*. Aber siehe z. B. die Authentie des Epilogs verteidigt von Kuenen, *H. K. O.*[1], *III, S. 196ff.* unter anderem gegen Prof. P. de Jong, *De Prediger vert. en verkl., Leiden, 1861, S. 142ff.* Vgl. Kuenen, *Theol. Tijdschr., 1883, S. 119—126* und auch Cheyne, *Job and Solomon, or the wisdom of the O. T., London, 1887, p. 282.* Doch brauchen wir uns hier nicht auf dies isagogische Problem einzulassen. Die Behauptung von Graetz und Bloch wird durch die Thatsache widerlegt, dafs gerade um der Schlufsworte willen das Buch der Aufnahme wert gehalten wurde (siehe § 6, *Anm. 5* und § 7, *Anm. 4* und Fürst, *Kanon, S. 93*). Selbst wenn man also meint, man müsse den Epilog für einen späteren Zusatz halten, so ist man doch (mit Cheyne z. B., *Job and Solomon, p. 282*) genötigt, dabei anzunehmen, dafs diese Hinzufügung lange vor der definitiven Aufnahme in den Kanon stattfand und bevor dies Buch als kirchliche Schrift in Achtung stand (vgl. auch Cheyne, *Job and Solomon, p. 232 sq.*)

Auch Wellhausen, *Einl.*[4], *S. 550ff.* ist der Ansicht, dafs „nach einer glaubwürdigen, wenn auch unbestimmten und frag-

mentarischen Tradition der Rabbinen" die pharisäischen Schriftgelehrten bald nach dem Jahre 70 den Umfang des Kanons definitiv festgestellt haben. Er verweist u. a. auf Kuenen, *H. K. O.*[1], *III, S. 415,* den er offenbar mehr sagen läfst, als dieser Gelehrte wirklich thut, und auf das übrigens wichtige Werk von J. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine d'après les Thalmuds et les autres sources rabbiniques, Paris, 1867, p. 295.* Aber Derenbourg bringt keine Beweise bei, und offenbar steht ihm die geistreiche Hypothese von Graetz vor Augen.

12) Dafs die Bedenken nicht vergessen wurden, beweisen die Mitteilungen in den *Gemaras.* Dafs sie auch noch *gefühlt* wurden, zeigt uns *Megilla fol. 7*[a] (siehe § 6, *Anm. 6*), wo das Bedenken gegen *Esther* von Rabbi Samuel ausgesprochen wird, der im 3. Jahrhundert n. Chr. lebte (Bloch, *Stud. u. s. w., S. 153*). Aber allmählich dachte man sich die Endentscheidung immer mehr im hohen Altertum. So in *Abôth de R. Nathan, Kap. I,* wo die Entscheidung über *Hoheslied*, *Prediger* und *Sprüche* „den Männern der grofsen Synagoge" beigelegt wird (siehe § 6, *Anm. 4*).

13) Der allgemeine Name „Schriften" brauchte nicht verändert zu werden, weil man mit der Sammlung dieser dritten Schichte ursprünglich durchaus nicht beabsichtigte, einen Kanon von gleichem Rang neben Gesetz und Propheten zu stellen. Man dachte z. B. nicht daran, sie in Perikopen eingeteilt vorlesen zu lassen. Der Zweck dabei war, diese Schriften vor Profanation zu bewahren. Sie wurden wohl in den Synagogen gelesen, aber offenbar bezeugte man ihnen oftmals wenig Achtung, und das vor allem wollten die Schriftgelehrten verhüten (Graetz, *Kohélet, S. 162*). Die dogmatische Anschauung der Kirchenväter hat das Wort כתובים nicht mit *γραφεῖα*, sondern mit *ἁγιόγραφα* übersetzt. Damit waren sie aber ganz in Übereinstimmung mit den jüdischen Gelehrten, welche alle diese Schriften als vom h. Geist eingegeben betrachteten (Fürst, *Kanon, S. 55*). Ob auch der Name כתבי

הקדש hiezu Anlafs gegeben hat? Nach Geiger, *Nachgelassene Schriften, IV, 1876, S. 12* darf man diesen Ausdruck durchaus nicht dem Ausdruck כתובים קדושים gleichsetzen, sondern bedeutet er nichts anderes als *Schriften Israels.* הקדש (das Heiligtum) ist ja im spätern Sprachgebrauch ein feststehender Name für Israel.

14) Siehe über die verschiedene Aufeinanderfolge der Bücher nach *Thalmud* und *Masora* Kuenen, *H. K. O.*[1], *III, S. 448,* Fürst, *Kanon, S. 59ff.* und Buhl, *Kanon u. Text des A. T., S. 39.* Wie man schon früher das Psalmbuch, nachdem die davidische Gruppe durch levitische Sammlungen (korachitische, elohistische) vermehrt war, wahrscheinlich nach dem Vorbild der Thora in fünf Bücher eingeteilt hatte, so befolgte man jetzt für die Gesamtheit der Kethubim das Vorbild der Nebiim und teilte sie in *Rischonim* und *Acharonim* ein. Die fünf Megillôth wurden für sich besonders in die Mitte gestellt (nach der Ordnung der Feste, an denen sie vorgelesen werden) oder z. B. *Ruth* mit *Psalmen* und *Prediger* mit *Sprüchen* verbunden, so dafs diese Bücher zu den *Kethubim Rischonim* gehören, während *Esther* als historische Schrift oft zu den *Kethubim Acharonim* gerechnet wird (vgl. § 1, Anm. 8). Beachtenswert ist, dafs die *Kethubim Rischonim* im allgemeinen die ältesten Bücher enthalten, oder wenigstens Bücher, von denen ein beträchtlicher Teil alt ist. Und die *Kethubim Acharonim* — und das wird wohl auch nicht zufällig sein — enthalten gerade jüngere Bücher: *Daniel, Esra-Nehemia-Chronika.*

Nur das kann noch befremden, dafs, da *Esra-Nehemia* mit *Chronika* ursprünglich ein Geschichtswerk bildete, dies nicht nur auseinandergerissen ist, sondern dafs auch *Chronika* zuletzt gestellt ist (in den deutschen Handschriften und gedruckten Ausgaben). Die wahrscheinlichste Erklärung dafür ist, dafs man von dieser grofsen Schrift ursprünglich blofs *Esra-Nehemia* aufnahm, da der Inhalt der *Chronika* doch mit *Samuel* und *Königen* ganz parallel lief; und nachher erst räumte man auch *Chronika* einen Platz ein, nachdem das Bewufstsein der Zusammengehörigkeit von Chronika-

Esra-Nehemia schon abhanden gekommen war (siehe Kuenen, *Hist. Krit. Einl., I, 2, § 35, Anm. 3*). Man darf also die spätere Aufnahme der *Chronika* nicht *in erster Linie* hieraus ableiten, dafs sie am Schlufs der Kethubim steht; denn dagegen könnte man einwenden, dafs ja nach einer andern Ordnung, die als die palästinensische bezeichnet wird und sich vor allem in den spanischen Handschriften erhalten hat, Chronika zu Anfang der Kethubim und Esra-Nehemia am Ende derselben steht (siehe § 1, *Anm. 10. 11. 12*). Wir gründen darum unsere Ansicht auch hauptsächlich darauf, dafs nach beiden (den spanischen und deutschen) Handschriften *Chronika* von seiner naturgemäfsen Stellung vor *Esra-Nehemia* losgerissen wurde, was nicht gut denkbar ist, wenn das ganze dreiteilige Werk auf einmal in den Kanon gekommen wäre. Dann aber kann die Stellung der *Chronika* am Schlufs der Kethubim (deutsche Hs. und gedruckte Ausg.) auf der späten Aufnahme dieses Buches in den Kanon beruhen. (Gegen Buhl, *Kan. u. Text des A. T., S. 39.*)

---

§ 12.
Schlufs.

Unsere Untersuchung über die Entstehung des alttestamentlichen Kanons führte uns auf der einen Seite zu negativen Endergebnissen betreffs der traditionellen Anschauung, die im 16. Jahrhundert von den Juden herübergenommen ist [1]), aber auf der andern Seite gewährt sie uns auch wichtige positive Resultate, indem

sie uns die Geschichte der Kanonisation der alttestamentlichen Schriften in ihrer wahren Gestalt kennen lehrt, während sie uns zugleich begreiflich macht, warum die christliche Kirche den jüdischen Kanon im allgemeinen ohne Anstofs herübernehmen konnte [2]).

1) Das braucht nach allem, was gesagt ist, nicht mehr nachgewiesen zu werden. Wir erinnern hier nur daran, dafs also auch Jesus den alttestamentlichen Kanon als solchen nicht anerkennen konnte, wenn man auch in seinen Tagen wohl ungefähr dieselben Bücher zur Heiligen Schrift rechnete, die sich in unserm Alten Testament finden. Allein was für ein falsches Verständnis der Person und Predigt Jesu spricht sich in dieser Vorstellung aus, dafs der Heiland sich an einen Kanon gebunden fühlte! Ein Kanon entsteht erst da, wo man sich bewufst ist, dafs das prophetische Wort für immer schweigt, und hat allein für die Bedeutung, welche jetzt das Wort des Herrn, in alten Tagen gesprochen, nachlesen wollen, da sie es nicht mehr hören können. Hat man denn niemals gelesen: „Er predigte gewaltig (wörtlich: wie einer, der Macht hat) und nicht wie die Schriftgelehrten"? (Matth. 7, 29.) Sicherlich hatte das Alte Testament für den Herrn grofse Bedeutung; er las es und lebte darin. Aber hatte er dafür die Billigung der Synagoge und der Schriftgelehrten nötig? Er, der die Wege und Ziele Gottes verstand wie niemand vor ihm oder nach ihm, er, der Gottes Stimme vernahm, wie niemals jemand sie vernommen hatte — er sah den Rat seines Gottes sich in der Geschichte seines Volkes, in den Worten seiner Propheten offenbaren, und er las die Bücher des Alten Bundes mit einer Einsicht, die den Verteidigern des Buchstabens und den Zänkern über einen Kanon abging. Doch genug davon. Die Vorstellung, dafs *der* Prophet, die Offenbarung Gottes κατ᾽ ἐξοχήν, sich durch einen Kanon sollte gebunden gehalten haben, kann nur in einem Herzen aufkommen, das so unbekannt ist mit dem Wesen der wissenschaftlichen Kritik und sie darum so fürchtet, dafs es

lieber eine grofse Inkonsequenz in seiner Betrachtung des Heilandes mit in Kauf nimmt, als dafs es die liebgewordene Überlieferung fahren liefse.

2) Die zwei genannten Punkte sind es, welche wir weiterhin in diesem Paragraph näher auseinandersetzen werden. Wir werden die wahre Bedeutung der Geschichte der Kanonisation ins Licht stellen und dann erklären, warum die christliche Kirche im allgemeinen den Kanon der Juden herübernehmen konnte.

Der letzte Grund für das Kanonisieren der alttestamentlichen Schriften ist der Drang des frommen Gemütes gewesen, nach dem Willen Jahves zu leben, so wie er diesen Willen durch seine Propheten geoffenbart hatte. Darum verband sich Fürst und Volk schon vor dem Exil, um dem Gesetz des *Deuteronomiums* gemäfs zu leben, und darum unterwarf sich Israel nach dem Exil dem Gesetz, das Esra aus Babel mitgebracht hatte [1]).

Aber obgleich im Gesetz die Forderungen Jahves, durch die Propheten kundgethan, zur Geltung gebracht wurden, so umfafsten diese doch viel mehr, als die Thora aufnehmen konnte. Darum hörte das fromme Volk nicht auf, die Prophetieen und die prophetischen Geschichtsbücher zu lesen, und für die Schriftgelehrten konnte kein einziger formal oder material gültiger Grund vorhanden sein, weshalb sie den *Nebiim* einen würdigen Platz neben der *Thora* verweigern sollten [4]).

Als auch die *Propheten* offiziell zum Vorlesen in den Synagogen zugelassen wurden, gab es bereits ältere Schriften, die wegen ihres Inhaltes und der ihnen zu-

geschriebenen Herkunft in hohem Ansehen standen. Dazu müssen vor allem die *Psalmen, Sprüche* und *Hiob* gerechnet werden. Zum grofsen Teil konnten sie sich auf eine vorexilische Herkunft berufen. Aber nicht darum allein las sie das fromme Volk mit so viel Wohlgefallen. Die davidische Liedersammlung tröstete sie im Leiden, und mancher Dichter fühlte sich dadurch angeregt, den alten Sängern nachzusingen. So wurde das Psalmbuch, ursprünglich für den Tempel bestimmt, mehr und mehr die Antwort der gläubigen Gemeinde auf das prophetische Zeugnis, das in *Thora* und *Nebiim* aufbewahrt ist [5]). Die Psalmsammlung wurde mit dem Lebensbuch *Sprüche* und dem Leidensbuch *Hiob* der Kern, um den sich andere Schriften von mehr oder weniger Bedeutung für das wahrhaft geistliche Leben gruppierten [6]).

Dieser Gang der Geschichte lehrt uns, dafs es zwar jüdische Schriftgelehrte gewesen sind, die schliefslich über den Umfang des Kanons entschieden haben, dafs sie aber hierin nicht ganz ihrem eignen Urteil gefolgt sind, sondern in der Hauptsache nur bestätigt haben, was die Praxis des geistlichen Lebens von Israels Frommen angab, und die Praxis des Lebens konnte durch keinen offiziellen Beschlufs der synagogalen Mächte ganz geregelt werden. Erst nach dem Jahre 70 n. Chr. ist es den Sopherim geglückt, ihren Stempel bleibend auf das jüdische Volk zu drücken [7]).

3) Wir können hier nicht ausführlich über das Verhältnis von Gesetz und Propheten handeln. Es möge genügen, daran

zu erinnern, dafs die traditionelle Anschauung, die das ganze mosaische Gesetz, wie wir es im Pentateuch besitzen, schon im Anfang der Geschichte Israels vorhanden sein läfst, welche Vorstellung nach fast allen Forschern des Alten Testamentes jetzt für unhistorisch gilt, — niemals imstande ist, die Bedeutung der Propheten recht zu erklären. Sie kann diese Gottesmänner zu nichts anderem machen — wie sie auch nach dem Vorgang der jüdischen Gelehrten öfters gethan hat — als zu Auslegern der Thora Mosis.

Die neueren Forschungen lassen sowohl den Propheten als auch der Thora mehr Recht widerfahren. Für uns sind die Propheten keine Vorläufer der Schriftgelehrten und ist das Gesetz ein lebendiger Begriff. Die Geschichte der mosaischen Thora ist diese, dafs allmählich immer mehr das prophetische Siegel, d. i. das Zeugnis von Jahves Willen auf die Anordnungen des bürgerlichen und religiösen Lebens gedrückt worden ist. Damit hat Moses begonnen, der Prophet, zu dem Gott „von Mund zu Mund" sprach (Num. 12, 8). Und aus Esra 9, 11 ersehen wir, dafs diese Bedeutung der Thora noch nach dem Exil nicht ganz vergessen war.

Und so ist *Deuteronomium* ein Versuch, der Forderung der Propheten Gehör zu geben, die ihre Stimme gegen den Höhendienst erhoben hatten (*Amos, Hosea*), und zugleich ein Versuch, den von *Jesaia* ausgesprochenen Gedanken zu verwirklichen, dafs Israel ein heiliges Volk sein müsse an der Wohnstätte Jahves zu Jerusalem. Auch das Gesetz Esras sucht das in seiner Weise zu erreichen, besonders auf einem Gebiet, wo sich die vollständige Ausscheidung der heidnischen Elemente stets am schwierigsten gezeigt hatte, auf dem des Kultus; siehe weiter über die historische Bedeutung des Ausdrucks „mosaisches" Gesetz: Prof. Valeton sen. in *Studien, Theol. Tijdschr., Groningen, 1879, S. 173—177* und aus meiner Abhandlung in den *Theol. Studien, Utrecht, 1887, S. 243 ff. 328 ff. 334 ff. 351 ff.*

4) Das Gesetz ist also eine zeitliche Stagnation in Israels

geistiger Entwicklung. Das Gesetz fafst vorläufig die prophetischen Gedanken zusammen, stereotypiert sie in Formen, aber es kann sie nicht alle umfassen. Der Gesichtskreis der Propheten reicht weiter, die Gedanken der Propheten haben eine viel weitere Tendenz. Aber die Linien konnten noch nicht durchgezogen, das im Geist vorausgeschaute Zukunftsbild konnte noch nicht verwirklicht werden, die Fülle der Zeiten war noch nicht angebrochen.

Daher kam es, dafs der beste Teil von Israels Frommen sich nicht mit dem Befolgen und Ausspinnen von Satzungen begnügen konnte, die wohl in den Worten der Propheten gegründet waren, die aber durchaus nicht Gottes Ratschlüsse zur Erlösung vollständig kund machten. Sie setzten das Lesen der Propheten fort, wie sie damit im Exil begonnen hatten. Denn schon damals begann die Umgestaltung in Israels kirchlichem Leben, welche den Mittelpunkt aus dem Tempel in die Synagoge verlegen sollte. (Siehe Cheyne, *Comm.* zu Jes. 56, 1—8, 3. Ausg., *London, 1884, II, p. 62*, vgl. Oort, *Laatste Eeuwen, II, S. 391*).

So entsteht in Israel eine doppelte Strömung, auf der einen Seite das fromme Volk, von einzelnen Schriftgelehrten gestützt, welches das prophetische Wort in seiner weiten evangelischen Tendenz in Ehren hält, auf der andern Seite der herrschende Zeitgeist, welcher die Fixierung der prophetischen Forderungen im Gesetz für genügend hält. Der letztere, welcher die Bedeutung des Gesetzes als eines παρεισελθόν (Röm. 5, 20) nicht verstand und also der christlichen Anschauung diametral gegenüberstand, hat in den jüdischen Schulen die Oberhand gewonnen. Aber sie konnten die Propheten nicht ausschliefsen und hatten auch dazu keinen Anlafs, weil sie deren Gottesworte durch die Brille ihres Legalismus lasen. Die Propheten waren Ausleger des Gesetzes Mosis gewesen und wurden deshalb geehrt, weil sie so getreu das mündliche Gesetz überliefert hatten!

5) Dafs das *Psalmbuch* der grundlegende Teil der dritten

Schichte ist, haben wir im vorigen Paragraph dargethan. Aber dadurch sind wir auch imstand, die wesentliche Bedeutung des alttestamentlichen Kanons für uns zu bestimmen. Die Aufzählung in Luk. 24, 44: *Gesetz, Propheten* und *Psalmen* drückt eigentlich aus, was der Kanon für uns ist. *Gesetz* und *Propheten* enthalten die Forderung Gottes an sein Volk, doch nicht ganz in derselben Weise. Während die Propheten auch evangelische Wahrheit enthalten, tritt das Gesetz mit seinen Forderungen uns geradezu gegenüber. Allein dafs die alttestamentliche Gemeinde auch die Elemente verstanden hat, die durch Jesum Christum völlig verwirklicht und durch den Apostel Paulus auseinander gesetzt sind, ersehen wir aus der Antwort, welche die gläubige Gemeinde im Psalmbuch auf das Zeugnis Gottes gegeben hat.

Die Beantwortung der Frage nach der *Autorität* des alttestamentlichen Kanons gehört in die Dogmatik und ist in einer historischen Untersuchung nicht an ihrem Platz. Wohl aber mufs die Beantwortung auf die historische Untersuchung Rücksicht nehmen. Nicht als ob die Wissenschaft über den religiösen Glauben herrschen sollte, sondern weil dieser Glaube — wissenschaftlich formuliert — auf einem richtigen Verständnis der heiligen Schrift beruhen mufs. Und wie soll man die Schrift verstehen, wenn man sie nicht zu allererst im Lichte der Zeit und Umgebung, worin sie entstanden ist, betrachtet? So viel ist wohl gewifs, dafs eine dogmatische Darstellung der Autorität des alttestamentlichen Kanons, welche keinen Wertunterschied zwischen den verschiedenen Teilen dieses Kanons sieht, oder welche den ganzen Kanon auf eine Linie mit dem Neuen Testament stellt, erkennen läfst, dafs sie kein Auge hat weder für den Gang Gottes in der Geschichte seines Volkes Israel noch auch für seine Führungen in der Geschichte unserer Zeit und für das Licht, das über das Alte Testament in unsern Tagen aufgeht.

6) Dafs auch *Sprüche* und *Hiob* frühzeitig in Betracht kamen, wundert uns nicht. Die andern Schriften haben keine so grofse Bedeutung, und aus dem N. T. schliefsen wir, dafs die Frommen

in Israel sie wenig oder gar nicht lasen. Nur *Daniel* und *Chronika* gelangten bei ihnen zu Ansehn.

7) Wenn es von den jüdischen Schriftgelehrten abgehangen hätte, uns einen Kanon zu geben, dann hätten wir gewifs nicht den köstlichen Schatz bekommen, den wir jetzt besitzen. Man sehe § 8. Allein nun haben sie uns, in der Meinung uns nur die Kabbala des Gesetzes zu hinterlassen, thatsächlich die Geschichte des Ratschlusses Jahves mit seinem Volke in die Hände gegeben, welcher Ratschlufs in Jesu Christo völlig verwirklicht ist. Doch sie meinten uns nur die Thora zu überliefern. Darum heifst es in einer Schrift aus dem 9. Jahrhundert *Tanchuma, Par. Reech I:* „Der Dichter Assaph sagte (Ps. 78, 1): Höre, mein Volk, meine Thora. Da fragte ihn Israel: Haben wir denn nicht am Sinai die Thora empfangen und gibt es denn noch eine andre Thora? Aber Assaph antwortete: Die Ketzer in Israel behaupten, dafs die Nebiim und Kethubim nicht zu der Thora gehören und verleugnen sie ganz und gar.“ (Fürst, *Kanon d. A. T., S. 51*). Vor dem Jahre 70 konnten die Sopherim ihren Stempel nicht bleibend auf das geistliche Leben des Volkes drücken. Denn auf der einen Seite entzogen sich ihnen die sadducäisch Gesinnten, auf der andern Seite die stillen Frommen und zum Teil die Zeloten. Aber nachher haben sie ihre eigne Anschauung so aufzudrängen gewufst, dafs diese „Decke“ noch liegt, nicht nur auf dem Angesicht der Juden, sondern auch vieler Christen.

Auf christlich theologischem Standpunkt ist also kein Grund vorhanden, weshalb wir den Kanon der Juden im allgemeinen nicht annehmen sollten. Nicht um deswillen, was die Schriftgelehrten haben geben wollen, sondern um deswillen, was sie thatsächlich überliefert haben, kann die christliche Kirche ihren Kanon

herübernehmen. Es ist uns bei der Untersuchung über Israels litterarischen Schatz darum zu thun, zu sehen, wie seine Religion, in der das Christentum gewurzelt ist, entstanden ist und sich gegen alle störenden Mächte behauptet hat [8]). Nun wohl, in *Gesetz* und *Propheten* werden uns die Quellen für die Geschichte der Religion Israels geöffnet. Daraus lernen wir verstehen, wie das Zeugnis Jahves durch den Dienst seiner Propheten sich kund gethan und zu behaupten gewufst hat [9]). In den *Hagiographen* wird uns vor Augen gestellt, inwiefern Jahves Ratschlufs vollführt werden konnte, ohne dafs das nationale Band, das Israels grofsen Schatz umschlossen hielt, zerrissen wurde und welchen Einflufs das prophetische Zeugnis in Israel ausgeübt hat [10]). Was aufserhalb dieses Rahmens fällt, ist thatsächlich nicht kanonisch oder mufste es nicht sein [11]).

Die Schriftgelehrten sind sich selbst dieses thatsächlichen Kanons nicht ganz bewufst gewesen. Die Schule mufste folgen, die Theorie kam nach der Praxis, die Lehre nach dem Leben. Und das Leben, das meistenteils aufserhalb der Schulen blühte, mufste sich ihnen oft gegenüberstellen, gleichwie Israels gröfster Sohn sein „Ich sage euch“ der Überlieferung der Alten gegenüberstellte [12]).

8) Auf evolutionistischem Standpunkt spricht man von der Entwicklung der Religion Israels. Auf anderm Standpunkt nennt man die Geschichte von Israels Religion eine fortlaufende Offenbarung. Man vergesse nicht, dafs eine fortlaufende Offenbarung von Gottes Seite sich unter den Menschen als ein fortwährender Streit erzeigen mufs, damit sie neuer Wahrheiten teilhaftig

würden. Jeder neue Gottesgedanke wird zuerst von einem Gemüt, das dafür empfänglich gemacht ist, verstanden, und einmal ergriffen, erhält er sich bei dem von ihm Erleuchteten, sowie auch in seiner Umgebung nur durch Streit aufrecht. Dieser Streit erscheint dem einen als eine fortwährende Entwicklung, dem andern, der aus Erfahrung die Kluft zwischen Gott und dem Menschenherzen als eine schreckliche Wirklichkeit kennen lernte, als eine fortlaufende Offenbarung. Aber wie dem auch sei, alle sind darüber einig, dafs wir aus *Thora* und *Nebiim* verstehen können, wie der köstliche Schatz der Religion Israels immer mehr ans Licht trat und sich immer fester behauptete.

9) Wie wir die Quellen chronologisch ordnen müssen, ist eine Frage, die hier nicht ausführlich behandelt zu werden braucht. Alle sind hierüber einig, dafs *Gesetz* und *Propheten* fast unsere einzigen Quellen für die Geschichte Israels und seiner Religion sind. Sei es, dafs man den Propheten Moses (Hos. 12, 1) sogleich sein prophetisches Zeugnis in einem geschriebenen Gesetz versiegeln läfst, wie die Tradition will, sei es, dafs man Jahves Zeugnis durch seine Propheten als einen immer wachsenden Strom kennen gelernt hat — stets bleiben die zwei ersten Schichten der alttestamentlichen Schrift die Geschichtsquellen für Israels Religion.

10) Zur Geschichte gehört auch der Inhalt des Werkes des Chronikschreibers *Chronika-Esra-Nehemia.* Darin wird uns die Gründung der Theokratie durch Esra beschrieben, und die Chronika läfst uns erkennen, welch allgemeinen Eingang die priesterlichen Anschauungen gefunden hatten. Auch *Ruth* und *Klagelieder* liefern uns, wie man sie auch auffassen möge, Beiträge zur Kenntnis der Geschichte Israels bis zur Gründung der Theokratie. *Psalmen, Sprüche* und *Hiob* lassen uns sehen, welchen Einflufs der prophetische Glaube an Jahve in Israel ausübte. Dasselbe gilt auch vom *Prediger,* besonders wenn wir die Authentie des Epilogs (Pred. 12, 9—14) festhalten. Denn dann ist uns dies Buch ein Beweis, wie tief der Glaube an die gerechte Vergeltung

Jahves sogar in solchen Kreisen durchgedrungen war, in welchen ein Buch wie Kohelet geschrieben werden konnte. In der Apokalypse des *Daniel* spricht die gläubige Gemeinde ihr festes Vertrauen auf die Zukunft aus (vgl. für Anm. 9 und 10 und das in den Text gesetzte: Buhl, *Kanon und Text des A. T.*, *S. 72*, dessen Auffassung der unsrigen grofsenteils gleich ist, so auch in Anm. 12).

11) Die Bücher *Hoheslied* und vor allem *Esther* stehen also eigentlich aufserhalb dieses Kanons. Doch ist das *Hohelied* merkwürdig und seiner Stellung im Kanon nicht ganz unwürdig. Besonders wenn man annehmen darf, dafs es in den Tagen Jerobeams II. geschrieben sei, ist es beachtenswert, einen Protest gegen die Vielweiberei und eine warme Verteidigung der Liebe, wie sie nur in der Monogamie möglich ist, anzutreffen, wenn dies auch in Formen geschieht, die uns weniger passend erscheinen. Dann zeigt sich, wie das prophetische Urteil über das Wesen der Ehe (siehe Gen. 2, 24 und Dillmanns *Kommentar* zu dieser Stelle), dafs nach Gottes Absicht jeder Mann seine eigne Frau und diese allein habe, schon ziemlich früh in Israel Wiederklang gefunden hat, wenn auch der religiöse Grund hier nicht ins Licht gestellt wird. Doch bedenke man übrigens, dafs wir keine Apologie für das Werk der Schriftgelehrten schreiben, sondern nur die Frage beantworten, warum und inwiefern der jüdische Kanon von uns herübergenommen werden kann. Wir haben nicht nötig, uns für die *Antilegomena* des A. T. zu erwärmen, über deren Kanonicität die jüdischen Gelehrten selbst streiten. Aufserdem ist die Kanonicität der dritten Schichte doch immer von einem einigermafsen andern Charakter gewesen als die von *Gesetz und Propheten* (siehe § 11, Anm. 13).

Allein wie *Esther* und nötigenfalls auch *Hoheslied* (es müfste uns denn die allegorische Interpretation helfen, siehe A. Pierson, *Geestelijke Voorouders, I, Israel, Haarlem, 1887*, *S. 395ff.*) dadurch thatsächlich aufserhalb des Kanons fallen, so sind offenbar auch alle *Apokryphen* mit Recht dadurch ausgeschlossen. Denn

für die Geschichte der Gründung und Befestigung der Religion Israels enthalten sie nichts (siehe W. Rob. Smith, *The Old Test. in the Jewish Church, p. 136 sq.*). Sie können fast mit keinem der *Kethubim* selbst in Bedeutung und Wert wetteifern. Nur *Jesus ben Sirach* konnte in Betracht kommen, allein nach den *Sprüchen* mufste ihm alle Ursprünglichkeit abgesprochen werden. Siehe für die *Apokryphen* Dyserincks holländische Übersetzung, *Haarlem,* 1874, wobei man bedenke, dafs im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung der Umfang des griechischen A. T. viel gröfser war als später, so dafs auch *4. Esra*, *Henoch, Ascensio Jesaiae* u. s. w. dazu gerechnet werden können.

12) Da die jüdischen Gelehrten nicht von vornherein bestimmt haben, welche Bücher kanonisch sein sollten und welche nicht, und da sie nicht ganz nach ihrer Einsicht handeln konnten, so haben wir Christen alle Ursache dankbar zu sein für ihre kostbare Hinterlassenschaft. Wenn auch das Leben, das aus Gott ist, sich nicht immer der Schule widersetzte, so blühte es doch grofsenteils aufserhalb derselben. Rabbis wie Simeon ben Lakisch mochten mit noch soviel Aufhebens *die Rolle* (המגלה) d. i. *Esther* preisen, ja sie der *Thora* gleichstellen und höher als *Nebiim* und *Kethubim* (*§ 6, Anm. 10*) — das fromme Volk suchte seine Erbauung nicht darin und die christlichen Kirchenväter konnten es auch nicht, und viele nach ihnen vermögen das ebenso wenig. (Vgl. Buhl, *Kanon und Text des A. T., S. 71,* mit dessen Urteil das unsere in der Hauptsache übereinstimmt.)

Aber so sind denn die jüdischen Schriftgehrten, trotz ihrer mangelhaften Einsicht, Mitarbeiter an einem Werk gewesen, dessen rechte Bedeutung sie selbst nicht gefafst haben. Sie haben gewissermafsen an einem kostbaren Teppich gewoben, waren aber an der Rückseite aufgestellt, so dafs sie das eigentliche Muster nicht sehen konnten. So ist oftmals Gottes Weg mit seinen Menschenkindern. Jedoch wir, die wir die wahre Bedeutung von Israels ganz einzigartiger Geschichte kennen, weil wir in Jesu

Christo das Ziel kennen, auf das alles hinausläuft, wir können die leitende Hand des groſsen Werkmeisters darin bemerken.

Schon am Anfang des 18. Jahrhunderts schrieb ein gelehrter und frommer deutscher Theologe, und zwar ein Verfechter der Orthodoxie, folgendermaſsen der Wahrheit gemäſs: „Canon non uno, quod dicunt, actu ab hominibus, sed paulatim a Deo, animorum temporumque rectore, productus est“ (Valentin Loescher, *De Causis Linguae Ebraeae, p. 71,* siehe Herzogs *R. E*², Art. *Kanon, S. 424*).

Nachtrag.

Zum Schlufs von Anm. 9, S. 11:

Diese Trennung [der Bücher *Sam.*, *Kön.*, *Chron.* und *Esra-Neh.*] in je zwei Bücher rührt von der LXX her und ist durch die Vulgata in unsern christlichen Bibeln allgemein geworden. Von da ist sie erst in die hebräischen Bibeln im 16. Jahrhundert eingedrungen durch die verschiedenen Ausgaben von Daniel Bomberg zu Venedig z. B. die vom Jahre 1517, 1518 (I) und vor allem durch die Ausgabe 1525/26 fol., von Rabbi Jakob ben Chajim besorgt, die *Bomberg. II*, welche Ausgabe die Grundlage aller späteren hebräischen Bibeln wurde.

Die Einteilung in Kapitel ist auch christlichen Ursprungs, von Hugo de S[to] Caro († 1263) stammend, der sie in der Vulgata anbrachte. Sie findet sich in der Bombergiana II und ist seitdem allgemein in die hebräischen Bibeln herübergenommen. Aber sie kommt auch schon früher bei den Juden vor, sogar kurz nachdem sie in der Vulgata eingeführt war, und zwar bei R. Schelomo ben Ismael, wie Dr. Schiller-Szinessy bemerkt hat. (Siehe *Theol. Tijdschrift, 1878, S. 104,* eine Mitteilung von Prof. M. J. de Goeje).

Namen- und Sachregister.

Register der Stellen aus Bibel, Thalmud u. s. w.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

[illegible] 153[illegible]